

فلاسفة الأندلس

سنوات المحنة والنفي والتكفير

ابن باجة . ابن طفيل . ابن رشد

الدار المصرية اللبنانية

فلاسفة الأندلس

ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد

سنوات المحنة والنفي والتكفير

محمودي، عبد الرشيد الصادق.

فلاسفة الأندلس ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد:
سنوات المحنة والنفي والتكفير/عبد الرشيد الصادق محمودي
. - ط2.- القاهرة: الدار المصرية اللبنانية ، 2019.
200 ص ؛ 24 سم.
تدمك : 9789777951241
1- الفلاسفة العرب.
أ - العنوان . 921.1
رقم الإيداع : 2017/ 27786

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .
تليفون: 23910250 202 +
فاكس: 23909618 202 + ص.ب 2022
E-mail:info@almasriah.com
www.almasriah.com

الطبعة الأولى : ربيع ثان 1439هـ - يناير 2018م
الطبعة الثانية: 2019م

فلاسفة الأندلس

ابن باجة - ابن طفيل - ابن رشد

سنوات المحنة والنفي والتكفير

عبد الرشيد محمودي

الدار المصرية اللبنانية

إهــداء

إلى..

رشدي راشد.

تصدير

لم تنَل الفلسفة الإسلامية في بلادنا حقها من البحث والدراسة، ولذلك عدة أسباب من بينها أننا صدَّقنا ما رآه بعض المستشرقين من أن هذه الفلسفة ليس لها حظ من الأصالة والابتكار، فهي نُسخ مشوهة من مذاهب يونانية. وأصبح من الشائع في أقسام الفلسفة المصرية إعطاء الأولوية لعلم الكلام أو التصوف، وترك أمر الفلسفة الإسلامية لمستشرقين آخرين يهتمون بها ويُفنون أعمارهم في ترجمتها وشرحها بلغاتهم، ويُصدرون عن الفارابي وابن سينا وابن رشد أعمالًا جليلة لا نظير لها بالعربية. وأصبح لمَن أراد منَّا التعمُّق في دراسة الفلسفة الإسلامية أن يلجأ إلى أعمالهم أو يرحل إليهم في بلادهم. وتلك مفارقة عجيبة!

ومن أسباب جهلنا بالفلسفة الإسلامية أننا لا نعنى كما ينبغي بدراسة الفلسفة اليونانية - وبخاصة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين - ولا نُحصِّل من ذلك إلا القشور. وليس من الممكن لمَن لم يتقن دراسة أرسطو – ويا حبذا لو كان ذلك في الأصل اليوناني - أن يُقدِّم دراسة جادة عن أي فيلسوف إسلامي، بما في ذلك الغزالي الذي كان خصمًا لدودًا للفلسفة.

وهناك بصفة خاصة فجوة مهمة في معرفتنا بتاريخ الفلسفة الإسلامية، وأعني بذلك المرحلة الخاصة بفلاسفة الأندلس الثلاثة: ابن باجة، وابن طفيل، وابن رُشد. كانوا متقاربين زمنيًّا ومترابطين فكريًّا. فكان ابن طفيل واسطة العقد: أخذ العلم عن ابن باجة وتأثر به وانتقده في قصة حي بن يقظان؛ وكان راعيًا لابن رشد ومزكيًا له لدى الأمير كشارحٍ لأرسطو. وكان هذا الأخير مطلعًا على أعمال سلفيه، وتأثر بهما، وانتقدهما صراحة أو ضمنًا (في حالة ابن طفيل). وكان ثلاثتهم أشبه بحلقات في سلسلة واحدة، وإن جرت العادة على دراسة كل منهم كأنه جزيرة منفصلة في عرض المحيط.

وقد تبلورت لديَّ فكرة الموضوع بعد فترة طويلة قُضيت في دراسة قصة حي بن يقظان لابن طفيل وعدد من أعمال ابن رشد بغية إعداد دراسة عن الفلسفة الأندلسية من زاوية أردت لها أن تكون جديدة، زاوية كنت أتلمس الطريق إليها حتى تكشفت شيئًا فشيئًا من ثنايا قصة ابن طفيل الخرافية. فالطفل الرضيع الذي نشأ بين الحيوانات البرية وتحت النجوم ولكن بلغ أعلى مراتب الحكمة في وحدته بدا لي نموذجًا متطرفًا لغربة الفيلسوف. ثم رأيت ابن رشد يساهم في نقاش هذه المشكلة فيخالف سلفيه ويدافع عن وضع الفلاسفة الرئيسي في المجتمع بوصفهم «الراسخون في العلم» الذين ذُكروا في القرآن، وكان هو نفسه منهم بوصفه فقيهًا وقاضيًا وفيلسوفًا وطبيبًا، أي عالمًا بمعنى العلم الطبيعي. وعندئذٍ قررت الرجوع إلى عدد من رسائل ابن باجة، ومن بينها تدبير

المتوحد، فأضاء لي مشهد الفلسفة الأندلسية بأكمله. وبدا لي أن الفلاسفة الأندلسيين الثلاثة شخصيات متميزة في قصة واحدة شيقة حافلة بالدراما والمفاجآت - قصة عن وضع الفلسفة المهدد في بلاد الإسلام - لأنهم رأوا ثلاثتهم كيف أفلت شمسها في المشرق بعد تكفير الفلاسفة على يدي «حجة الإسلام» الإمام الغزالي، ولأنهم كانوا يدركون أن الأخطار ما تزال محدقة بهم في بلادهم الأندلسية. ورأيت من ثم أن الفلاسفة الثلاثة كانوا يتفلسفون وظهورهم إلى الجدار، أي أنهم كانوا يستشعرون أنهم يخوضون الموقعة الأخيرة في حرب الدفاع عن الفلسفة، فإما أن تبقى أو أن تنقرض.

ثلاث شخصيات متميزة ولكن في حالة من التفاعل في ظل ظروف متشابهة أو لنقل في مشهد تاريخي واحد. كان ابن باجة أكثرهم استشعارًا للخطر وأشدهم تشاؤمًا بصدده. ولم يكن ابن طفيل أقل منه تشاؤمًا ولكنه آثر أن يعبر عن موقفه بلغة رمزية من قبيل الحيطة والحذر. أما ثالث الثلاثة ابن رشد، فقد كان هو الفيلسوف المتفائل،

لا لأنه كان غافلًا عن الخطر، بل لأنه كان بطلًا يرفض عزلة الفيلسوف ويرى أن مكانه لا يكون إلا في المجتمع وعلى أرفع مرتبة علمية فيه، وأن عليه أن يقاتل خصوم الفلسفة في العلن. وكانت بطولته هي مبعث تفاؤله، وهي أيضًا ما حدد مصيره، فكانت محنته الأولى في بلاده عندما أُحرقت كتبه وتعرض للنفي، ولحق به النسيان الكامل. فلما انتقل إلى أوروبا عن طريق الترجمة وظهر على مسرح الأحداث الأوروبية وقعت محنته الثانية. نال في البداية كل الإعجاب والتقدير بوصفه «الشارح الأكبر» (لأعمال أرسطو)، ولكن سرعان ما أصبح وحده – أي دون غيره من الفلاسفة المسلمين الذين تُرجموا إلى اللاتينية - هدفًا لحرب شاملة وممتدة لعدة قرون أعقبها تواريه عن الأنظار في ركن مظلم من الذاكرة الجماعية الأوروبية إلا كشيطان رجيم يلح على العقول ولا يُذكر إلا على سبيل الاستنكار والتأفف. وبذلك أصبح الشارح الأكبر هو المتغرِّب الأكبر.

والزاوية التي أجريت البحث منها – زاوية الغربة - ليست بالزاوية الوحيدة الممكنة لدراسة الفلسفة الأندلسية، ولكنها وجهة نظر طريفة بمعنى أنها لم تُجرَّب من قبل، وطبيعية لأنها تُعبِّر عن الترابط بين الفلاسفة الثلاثة. وتبين لي عندما انخرطت في عملية البحث والكتابة أنها تساعد على تكشُّف أسئلة لعلها لم تُطرح من قبل، وعلى تقديم إجابات جديدة. ومن ذلك مثلًا التساؤل عن آراء ابن طفيل الأخلاقية، فله آراء في الأخلاق جديرة بالاعتبار وإن كانت مهملة. إذ كيف يتأتى لطفل رضيع تربَّى في البرية بمعزلٍ عن البشر والمؤسسات الاجتماعية أن يتكون لديه ضمير وأفكار

عمَّا هو واجب وعمَّا هو محرم؟ ومن ذلك أيضًا التساؤل عن الدور الذي أدته قصة ابن طفيل الخرافية في تشكيل فلسفة ابن رشد، الفيلسوف العقلاني.

أما الأسئلة الكبرى التي لم توفَّ حقها من الاهتمام، فتتعلق بابن رشد. فهو ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة لأسبابٍ عدة، من بينها بصفة خاصة أنه المتغرب الأكبر. فقد تعرَّض لاضطهاد لا نظير له في تاريخ الفلسفة عندما نُقلت أعماله عن طريق الترجمة إلى أوروبا. ونحن نجد في كتاب إرنست رينان عن ابن رشد والرشدية (1852) تقريرًا مفصلًا عن هذه المرحلة من حياة الفيلسوف في عالم الفكر ونرى عندئذٍ كيف كان الاضطهاد واسع النطاق ومتعدد الأشكال وممتدًّا عبر القرون. وبوسعنا أن نلاحظ أن بعض آثار الأساطير والأكاذيب التي حيكت حول الفيلسوف العربي ما زالت باقية حتى اليوم، وإن لم يوفق أحد إلى تفسير مقنع لهذه الظاهرة الفريدة.

والتفسير المقنع لا بد أن يكون على قدر حجم الظاهرة وتعقيدها، فنحن هنا بإزاء حرب ثقافية شاملة وطويلة الأجل. فكيف نكتشف الحقيقة؟ لقد صدرت ضد ابن رشد وأتباعه قائمتان من الاتهامات. أولاهما في سنة 1270 وكانت تتضمن ثلاث عشرة مقالة مدانة؛ والثانية صدرت في سنة 1277 وكانت مطولة تتضمن مائتين وتسع عشرة مقالة مدانة. فمن أي القائمتين نبدأ؟ لا يمكننا الاقتصار على القائمة الأولى لأنها ليست شاملة؛ ولا يمكننا الخوض في القائمة المطولة خشية الغرق في تفاصيل بلا نهاية، ولا سيما إذا كان الغرض هو التمييز في تلك الحرب الشاملة بين ما كان حقيقيًّا وما كان دعائيًّا، بين ما رأى ابن رشد بالفعل وبين ما نُسب إليه زورًا.

وكان لا بد من تحديد نقطة ارتكاز ينطلق منها البحث في هذا الخضم. وبدا لأول وهلة أنها ينبغي أن تكون هي القضية التي سلط عليها الضوء خصوم ابن رشد ووضعوها في صدارة القضايا المدانة. وأعني بذلك قضية وحدة العقل التي خصص لها القديس توماس الأكويني كتابًا قائمًا بذاته عنوانه وحدة العقل ضد الرشديين، واتهم فيه ابن رشد بأنه حاول أن يثبت أن العقل واحد بين أفراد البشر، وأنه التزم من ثم بنتيجتين شنيعتين هما إنكار تعدد الأفراد وخلود الروح. ومن الواضح أن ثبوت الاتهام في هذه القضية يؤدي إلى إدانة المتهم بالكفر ويساعد على التشهير به. وذلك ما حدث بالفعل. إلا أن إبراز هذه القضية دون غيرها يؤدي كما لاحظ بعض الباحثين إلى صرف الأنظار عمَّا هو أساسي، وأن سر المخاصمة يرجع في الحقيقة إلى شرح ابن رشد لأرسطو. وهو رأي صائب؛ لأن شروح ابن رشد هي الأعمال التي قرأها خصوم ابن رشد – أي علماء اللاهوت المسيحيون في القرن الثالث عشر- قبل غيرها من المؤلفات التي لم تُترجَم إلا في وقتٍ لاحق، مثل تهافت التهافت؛ أو دون غيرها مثل كتاب فصل المقال الذي لم يُترجم قط إلى اللاتينية. وكانت أعمال الشرح هي الأساس والمصدر لجميع الإدانات التي صدرت ضده وضد أتباعه الرشديين

اللاتينيين في قائمتي الاتهام المذكورتين أعلاه. وكانت أقواله كشارحٍ هي مثار الحملة الشعواء التي شُنَّت عليه. ويصدق هذا بصفة خاصة على شرحين رئيسيين لابن رشد على أرسطو، وهما: تفسير ما بعد الطبيعة والشرح الكبير على كتاب النفس. وإذا صح ذلك - وهو صحيح – فقد وجدنا إذن نقطة الانطلاق التي نبحث عنها. ولكن هنا لا بد أن يُثار سؤال مهم ومحدد، ولا أحسب أنه طُرح بوضوح من قبل. وهو: لماذا كان شرح ابن رشد على أرسطو مصدرًا لإدانته بالكفر؟ كيف يكون ناقل الكفر كافرًا؟ ذلك هو السؤال الأكبر الذي ما زال ينتظر الإجابة. فلا يكفي أن يُقال – كما قيل بالفعل – إن القديس توماس الأكويني أراد أن يحل شرحه لأرسطو محل شرح ابن رشد. بل لا بد أن نفسر لماذا كان هذا الشرح الأخير موضع اعتراض واستنكار وهدفًا للاستبعاد. وليس من الممكن بدون هذا التفسير أن نعرف على وجه اليقين لماذا أُدين ابن رشد، وما هي حقيقة آرائه، وكيف أثر على الثقافة الأوروبية.

وما نراه اليوم من غموض وتخبط حول هذه النقاط يرجع إلى الغفلة عن أهمية عمل ابن رشد الشارح وإلى صعوبة التصدي لهذا الجانب من برنامجه لأنه يقتضي التمكن من تفكير الشارح وموضوع الشرح، أي فلسفة أرسطو. وهناك بحوث كثيرة حاول أصحابها إنصاف ابن رشد فقارنوه وشبهوه بعدد من أعلام الفلسفة الأوروبيين. وهناك بحوث كثيرة رأى أصحابها أن ابن رشد أسهم في النهضة الأوروبية أو في الثورة العلمية الحديثة. ولكن يعيب تلك الآراء أنها تميل إلى التعميم وتقنع بأوجه الشبه الظاهرة، وتستند إلى ما ادعاه علماء اللاهوت الأوائل في تفسير سخطهم على ابن رشد، ولا تستند إلى ما هو أساسي، أي عمل ابن رشد من حيث هو شارح لأرسطو.

ونحن نميل عادة إلى التقليل من شأن الشرح مقارنة بأعمال التنظير والإبداع. ولكن علينا أن نتذكر أن للفلسفة في عملها أساليب مختلفة. منها الحوار (أفلاطون)، والمحاضرة (أرسطو)، والقصة الخرافية (ابن طفيل)، والاعترافات (أوغسطين والغزالي) والسيرة الذاتية (ديكارت في كتاب التأملات)، والشرح ولا سيما إذا كان على طريقة ابن رشد. فلا شك أنه كان شديد التأثير، ولا بد أن نبحث في باطنه عن سبب قوته. وقد رأيت في هذا الصدد أنه كانت له قيمة فلسفية استثنائية لأنه تميز بنزعة نقدية بمعنى أن صاحبه سعى إلى تخليص مذهب أرسطو من العناصر الدخيلة وإظهاره على حقيقته بطبيعته العقلانية أو لنقل العلمية. وبذلك فصل ابن رشد الشارح بين مجال للعقل (العلم) متمثلًا في فلسفة أرسطو وبين مجال للدين (الإيمان)، وذلك قبل العمل على الوصل أو التوفيق بينهما.

وبعبارة أخرى نقول إن برنامج عمل ابن رشد في شرحه يتألَّف من جزأين. فهناك جزء سلبي ناقد سعى فيه إلى تنقية تصور أرسطو للوجود كنظام طبيعي علمي يرتكز على أساس من الواقع المُشاهَد ولا يسمح بتدخل علل غيبية، ويتباين من ثم مع الدين في بعض المواضع. وهذا هو الجزء الخاص بالفصل بين المجالين. وهناك جزء آخر بنَّاء حاول فيه ابن رشد مد الجسور بين المجالين وإثبات التوافق العميق بينهما. وشروح ابن رشد في حد ذاتها - أي بمعزل عن مؤلفاته التي يُعبر فيها عن آرائه الشخصية - تتضمن الجزأين: فهي تفصل القول في الجانب النقدي الفاصل، ويرد فيها ما يكفي من الأمثلة للتدليل على طبيعة الجانب الإيجابي البنَّاء. والشرح على طريقة ابن رشد تفسير (لآراء الغير) وتنظير مستقل.

وسنرى فيما يلي أن تحليل برنامج ابن رشد على هذا النحو يساعد على أن نفهم بدقة خطورة الشرح الرشدي من وجهة النظر الأوروبية المسيحية، وكيف كان سببًا لتكفيره وشيطنته. ورأيي بإيجاز واستباقًا لما هو آتٍ أن الذين أدانوا ابن رشد بالاستناد إلى شروحه قرأوه قراءة جزئية وأساءوا فهمه عمدًا، فركزوا على الجانب السلبي وأغفلوا الجانب الإيجابي البنَّاء. فإذا قال ابن رشد مثلًا في مجال النقد إن العقل (العلم) - متمثلًا في فلسفة أرسطو – يخلو من مفهوم العناية الإلهية، اتهموه بأنه أنكر هذه العناية، وأغفلوا أنه إنما يتحدث كشارحٍ ناقدٍ وأهملوا سعيه في الجزء البنّاء إلى إيجاد مكان في مذهب أرسطو لذلك المفهوم. ويبدو أن خصوم ابن رشد لم يكن ليعنيهم أصلًا عمله على التوفيق بين الجانبين حتى لو لاحظوه واعترفوا به. فقد كان يكفي لإشعال سخطهم عليه أنه فصل مجال العلم عن مجال الإيمان، وهو ما أصبح يُنذر باستقلال العلم. وكان ذلك في حد ذاته شرًّا مستطيرًا وجريمة لا تُغتفر ومبررًا كافيًا في نظرهم لإدانة ابن رشد.

غير أنهم – كما رأينا - لم يُفصحوا عن هذا الجانب الأساسي من العداء – قضية استقلال العلم - بل عملوا على حجبه بفضل قضية وحدة العقل التي وضعوها في الصدارة هي وما يترتب عليها من شناعات تستتبع إدانة المتهم بالكفر وتساعد على التشهير به. ورغم أن التهمة كانت باطلة كما سنرى بعد قليل، فقد التصقت بفيلسوف قرطبة وصرفت الأنظار حتى اليوم عن مصدر الأزمة الأساسي الكامن في الشرح، وهو كما رأينا كشف النقاب عن العلم الأرسطي. وذلك هو الخطر الذي تصدَّى له القديس توماس الأكويني على مستوى عميق من التفكير الاستراتيجي في كتاب آخر- هو المجموعة اللاهوتية- عندما سعى إلى احتواء هذا العلم الأرسطي بغية الحيلولة دون انطلاقه نحو الاستقلال التام (انظر الفصل الحادي عشر).

وتدل القراءة الفاحصة لشرح ابن رشد على كتاب النفس لأرسطو على أن خصوم ابن رشد سلطوا الأضواء على قضية وحدة العقل بعد تبسيط وتحريف آراء ابن رشد في الموضوع. فهو لم يحاول أن يثبت ببساطة أن العقل واحد بين جميع البشر، ولم يلتزم من ثم بإنكار تعدد الأفراد وخلود الروح. بل رأى بالأحرى أن القضية تنطوي على معضلة محيرة تتطلب الحل. وقد حاول بالفعل وضع حل لها (انظر الفصل الثالث عشر). ورأيت بناء على ذلك ضرورة التفرقة بين أسلوبين تضمنتهما الحرب على فيلسوف قرطبة. فكان هناك أسلوب تكتيكي ظاهر للتمويه والتشهير اتبعه القديس توماس الأكويني في كتابه عن وحدة العقل ضد الرشديين، وهو أسلوب هجومي يهدف إلى تكفير الفيلسوف وتأليب جمهور المؤمنين عليه. وكان هناك أسلوب استراتيجي يطبق في العمق أو لنقل في الخفاء من وراء حجاب التكتيك، وكان دفاعيًّا يهدف إلى التصدي لآراء ابن رشد على حقيقتها ودرء خطرها. وهو أسلوب استخدمه القديس كما قلت في المجموعة اللاهوتية.

وقد طبقت تلك التفرقة على قضية وحدة العقل ذاتها. فكان اتهام ابن رشد في القضية بعد تشويه رأيه فيها هو الأسلوب التكتيكي في الحرب عليه، وقد أدى دورًا مزدوجًا في مجال التمويه. فقد صرف الأنظار كما رأينا عن قضية استقلال العلم. ولكنه صرف الأنظار أيضًا عن حقيقة رأي ابن رشد في وحدة العقل بوصفها معضلة. وسنرى هنا أيضًا أن خصوم ابن رشد واجهوا هذه القضية أيضًا على حقيقتها على المستوى الاستراتيجي العميق، (انظر الفصلين الثالث عشر والرابع عشر).

ومن شأن هذا النهج القائم على التفرقة بين ما هو تكتيكي ظاهر وما هو استراتيجي عميق أن يُظهر بطريقة محددة ويقينية الأسباب الحقيقية لحملة العداء التي شُنَّت على ابن رشد، كما يُظهر تأثيره على الثقافة الأوروبية ومساهمته في تجديدها. وقد طبقت النهج على ثلاثة مجالات رئيسية خصصت لكل منها فصلًا أو فصلين. وأرجو أن أكون بذلك قد أظهرت بدقة تأثير ابن رشد الشارح تأثيرًا مباشرًا ومؤكدًا على القديس توماس الأكويني وديكارت، وتأثير ابن رشد المؤلف تأثيرًا مرجحًا على كانط، وتأثيرًا محتملًا على سبينوزا وكانط.. كما أننى أرجو أن أكون قد كشفت بذلك عن حضوره في الفلسفة الغربية ودوره في تجديد الثقافة الأوروبية. واكتفيت في هذه الحالة الأخيرة بمد خط بين ابن رشد وبين الفيلسوفين المحدثين وترك أمر إثبات الاحتمال أو استبعاده للباحثين في المستقبل. ومن هذا يتضح أنني استخدمت مفهوم التأثير والتأثر بطريقة مطاطة وبمعانٍ مختلفة حسب مقتضى الحال.

وكان لا بد أن يُثار السؤال التالي في سياق تفسير العداء الأوروبي لابن رشد: فمن الممكن بسهولة أن نتفهم هذا العداء في حالة علماء اللاهوت له لأنهم كانوا هم الطرف المحافظ أو أنصار القديم في مقابل ابن رشد المجدد، ولكن كيف نفسر عداء أعلام الفلسفة المحدثين، مثل ديكارت وليبنتز وكانط الذين عادوه بإغفال ذكره أو التنصل منه إذا ذُكر؟ وكيف نفسر اتفاق المحافظين والمجددين على اضطهاد الفيلسوف العربي بطريقة أو بأخرى؟ رأى بعض الباحثين في هذا الصدد أن المجددين عادوا ابن رشد بسبب تهمة الإلحاد التي التصقت به. ولكن هذا التفسير لا يمكن أن يكون مقنعًا، ففيه ترديد لما ادعاه خصوم ابن رشد المحافظون، وقد رأينا أن التهمة كانت باطلة. وتبين من إجراء بحث مركز على أنصار التجديد أنهم – وإن رددوا ادعاءات المحافظين أحيانًا - كانت لديهم أسبابهم الخاصة. كما تبين أخيرًا أنه كان هناك سبب آخر للعداء، وكان مشتركًا بين جميع الأطراف، وهو التعصب ضد فيلسوف عربي وافد من بلد أوروبي قريب هو إسبانيا (انظر الفصل الثاني عشر). ومعنى ذلك أن أنصار القديم وأنصار الجديد اتفقوا - لأسباب مختلفة بعضها خاص بكل طرف وبعضها مشترك - على استبعاد ابن رشد ونفيه فكريًّا.

وقلت فيما تقدم إن الفلسفة الإسلامية لا تُفهم إلا بناءً على دراسة الفلسفات اليونانية، ولذلك حرصت عند قراءة فلاسفة الأندلس – وبخاصة ابن رشد - على الرجوع إلى أرسطو في مصادره الأصلية، يضاف إلى ذلك أن دراسة الفلسفة الإسلامية لا تكتمل إلا إذا بُحث إسهامها المؤكد في الفلسفة الغربية. يصدق هذا بصفة خاصة على ابن رشد لأن تأثيره كان متغلغلًا، ومن ثم كان حرصي عند الكتابة عنه على دراسة هذا التأثير على خصومه اللاتينيين في مصادرهم الأصلية أيضًا، وعلى فتح الباب أمام مزيد من التقدم في اتجاه الفلسفة الحديثة عن طريق الاقتراب من ديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط والفيلسوف البريطاني المعاصر ب. ف. ستروسون (P. F. Strawson)، وثمة إذن قصة أندلسية أوروبية حافلة.

وسيجد القارئ فيما يلي صورة جديدة لابن رشد. فهو فيلسوف قلق بقدر ما كان مثيرًا للقلق. فكان كثير التحول من رأي إلى رأي ومن احتمال إلى احتمال آخر. ومن السهل أن يُقال إنه كان يُناقض نفسه، وهو قول غير صحيح لأنه كان يعترف بحيرته ويُعرب عن عدم رضاه عن أدائه. وحقيقة الأمر أنه كان لا يكف عن عملية البحث والاستكشاف. وكان في مرحلة من مراحل تطوره يقلب الرأي على وجوهه المختلفة من باب الأمانة في شرح أرسطو واكتشاف الحق الذي رآه. ولكن من المثير للدهشة والإعجاب أنه – وهو الشارح الوفي - انتهى في كتاب تهافت التهافت إلى

تجاوز أرسطو وتجاوز نفسه، وأصبح بصدد بناء مذهب قائم بذاته سبق ببوادره كانط، ودخل بذلك العصر الحديث (انظر الفصل الخامس عشر).

وسيجد القارئ في هذا الكتاب دفاعًا عن ابن رشد ونقدًا لخصومه. وكان ذلك أمرًا ضروريًّا لتبديد الأساطير والأكاذيب التي نُسجت حوله منذ القرن الثالث عشر وما زالت لها آثار باقية. ولكن الدفاع والهجوم لم يكن الغرض الأساسي من رواية القصة الأندلسية الأوروبية. فهي لا تستهدف في المقام الأول إلا اكتشاف الحقيقة التاريخية، والدعوة إلى قراءة الفلسفة الأندلسية والفلسفة الإسلامية عامة بذهن متفتح، والتنبيه إلى ما حدث من تفاعل خلاق بين الثقافتين المتاخمتين للبحر المتوسط، وذلك رغم النزاع والعداء وسحب الكراهية وأساليب الدعاية والتمويه. فقد كانت هناك ملحمة كبرى في تاريخ الإنسانية تمخضت عن عالم الفكر الحديث. والحرب المحمومة التي شُنت على ابن رشد بصفة خاصة وعلى الفلسفة الإسلامية أحيانًا لم تكن من الناحية التاريخية إلا عرضًا طبيعيًّا من أعراض ذلك المخاض العسير.

***

وأود في ختام هذا التصدير أن أُشير إلى أن عددًا كبيرًا من أجزاء هذه القصة نُشر على هيئة مقالات في جريدة الأهرام. إلا أن إعداد القصة للنشر في صورة كتاب اقتضى إجراء تعديلات كانت مهمة في حالة ابن رشد بصفة خاصة. فقد أعدت إلى المقالات المنشورة فقرات ومعلومات كنت قد حذفتها أو حذفها المحرر مراعاة لضيق المساحة المتاحة في الجريدة. زد على ذلك أنني أضفت فصولًا كاملة لم أحاول نشرها أصلًا لأنها لم تكن لتصلح للنشر في صحيفة يومية، ومن ذلك الفصل المخصص لدراسة قضية وحدة العقل أو المعضلة الرشدية (الفصل الثالث عشر). ويُضاف إلى كل ذلك أنني أعدت كتابة بعض أجزاء الفصول مع إجراء تعديلات يُعتد بها بغية مزيد من التوضيح (الشرح المفصل والجدل في بعض الأحيان) والاتساق، ولم يكن ذلك بالأمر السهل بالنسبة لمَن أراد تنسيق آراء ابن رشد، وهو الفيلسوف المتحول والحافل بالمفاجآت على الدوام.

ولا يفوتني هنا أن أشكر المسؤولين في الأهرام لأنهم أفسحوا مكانًا في الجريدة لتلك المقالات الفلسفية؛ ويُحمد لهم أنهم كرَّموا بذلك الفلسفة الإسلامية.

عبد الرشيد محمودي

القاهرة، فبراير 2017

الفصل الأول
غربة الفلسفة: قصة أندلسية

موضوع غُربة الفلسفة قديم قدم أفلاطون[1]. ويرى بعض الباحثين أنه يرجع في نطاق التراث الفلسفي الإسلامي إلى الفارابي ومدينته الفاضلة. فهذه اليوتوبيا كما صورها الفارابي مكان يستطيع الفيلسوف المغترب في المدن غير الكاملة أن يأوي إليه ويحتل فيه المكانة التي تليق به، أي منصب الرئيس[2]. إلا أن الموضوع برز بوضوح في الفلسفة الأندلسية لأنه شغل الفلاسفة الثلاثة الكبار - ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد – وانتهى إلى أزمة كانت لها عواقب وخيمة أصبحت تُسمى «محنة ابن رشد»، فقد أُحرقت مؤلفاته، وجرى نفيه، وغربت بذلك شمس الفلسفة الإسلامية.

ومن الملاحظ أن الفلاسفة الثلاثة متقاربون زمنيًّا، ومقترنون فكريًّا بحيث يؤلفون معًا سلسلة من حلقات تستحق قراءة متصلة كأنها فصول في قصة واحدة عنوانها غربة الفلسفة في المجتمع المسلم.

والفيلسوف الرائد في هذا المجال هو ابن باجة (1085- 1138 تقريبًا) الذي خصص للموضوع لأول مرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية رسالة قائمة بذاتها تحت عنوان تدبير المتوحد. وابن باجة يصف فيها حال الفلاسفة في المجتمع، فيشبههم «بالنوابت» – أي النباتات الدخيلة التي تنشأ تلقائيًّا ولا يُعرف لها أصل - وإن كانوا هم أصحاب الآراء الصادقة[3]. ويرى ابن باجة أن المتوحد بهذا المعنى يجب ألا يصاحب إلا أهل العلم؛ فإذا لم يوجدوا وجب عليه أن يعتزل الناس جملة بقدر الإمكان، أو أن يهاجر إلى المدن التي توجد فيها العلوم[4]. وذلك باختصار هو «تدبير» المتوحد وفقًا لابن باجة، وهو بلغة هذه الأيام «إدارة» شؤون الغربة.

ولم يكن ابن طفيل (1105-1185 تقريبا) مؤلف قصة حي بن يقظان أقل من ابن باجة اهتمامًا بالموضوع. فالقصة تدور أساسًا حول غربة الفلسفة في بلاد الإسلام. وإذا لم يكن ذلك واضحًا للوهلة الأولى، فلأن القصة خرافية رمزية أخفت حتى اليوم كثيرًا من مرامي مؤلفها. ويبدو أن هذا المؤلف تعمد ذلك خشية الاضطهاد ونجح في صرف الأنظار عن أغراضه الحقيقية. وليس أدل على ذلك من أن الشراح انصرفوا إلى البحث عن الأصول والسوابق التاريخية للخرافة أو عن جوانبها الأدبية، مثل طرافتها وحسن أسلوب كتابتها وإمكانية مقارنتها بأعمال أدبية أخرى مثل رواية روبنسون كروزو لدانييل ديفو. وكل هذا مهم ومشوق، ولكنه يصرف النظر عمَّا هو أساسي في القصة، أي الأغراض الفلسفية لراويها.

بطل القصة فيلسوف ينشأ منذ طفولته المبكرة في البرية بين الحيوانات، ومع ذلك يتمكن بفضل فطرته الفائقة من تكوين تصور شامل للموجودات من أدناها (المادة الغفل) إلى أعلاها (الله) ومن إدراك حقائق الإيمان والأخلاق الفاضلة. ولن نجد أفضل من حي بن يقظان نموذجًا «لنوابت» ابن باجة. فقد ظهر كطفل رضيع في تلك الجزيرة النائية الخالية من البشر بصورة تلقائية تمامًا، فلا

يدري أحد من أين جاء ولا كيف جاء، وأصبح حكيمًا رفيع المكانة بدون معلم أو مدرسة أو أي مؤسسة اجتماعية. وسنرى فورًا أنه نُبذ عندما اختلط بالبشر ثم رحل عن مجتمعهم لأنه كان من أهل الآراء الصادقة.

ويمكننا أن نقول إن القصة تنقسم إلى جزأين رئيسيين. الجزء الأول يركز على حياة البطل وتطوره المعرفي والروحي في البرية. أما الجزء الثاني، فيتعلق بانتقاله إلى الحياة في مجتمع بشري. حدث ذلك في البداية وهو ما زال في جزيرته الأصلية عندما التقى بأبسال الذي جاء زائرًا من جزيرة أخرى يسكنها قوم وصلتهم رسالة نبوية وآمنوا بها،

ولا يدع السياق مجالًا للشك في أنهم مسلمون. وعلَّم أبسال حيّ بن يقظان لغة البشر وأخبره بأمر هؤلاء الناس وبأمر الرسالة التي آمنوا بها، فصدقها حيّ وآمن بها عندما رأى أنها تطابق ما توصل إليه بعقله. ثم انتقل الصديقان إلى ذلك المجتمع المسلم، فتبين لحي أنه لا يستطيع أن يجد لنفسه مكانًا بين سكانه رغم ذلك التطابق. فكرَّ راجعًا هو وصديقه أبسال إلى حياة البرية. ومؤدى كل ذلك أن القصة بشقيها تؤكد غربة الفلسفة في المجتمع الإسلامي؛ فهي تنشأ في عزلة (البرية) ولا تجد لها مكانًا في هذا المجتمع.

وأود قبل الانتقال إلى ابن رشد (1126-1198م) أن أتوقف قليلًا عند تفسير المكانة البارزة التي يحتلها موضوع غربة الفلسفة في فكر الثلاثة الأندلسيين. يرجع ذلك إلى عدة عوامل. أولها خطر الاضطهاد الناجم عن الأحوال السياسية والاجتماعية والنزاعات الفقهية (الكلامية)، وهو الخطر الذي كان يتهدد الفلسفة الإسلامية على الدوام، ولكن يبدو أنه اشتد في الفترة الأندلسية، وبخاصة بعد تكفير الغزالي للفلاسفة في المشرق. فقد وصلت أنباء الخطر وامتدت آثاره إلى الأندلس. ومن الملاحظ أن أولئك الثلاثة كانوا على وعي كامل بتلك التهم وبالأخطار التي قد تترتب عليها بين الحكام والفقهاء وعامة الجمهور. وصحيح أنهم شغلوا جميعهم مناصب رفيعة في المجتمع وفي دوائر الحكم، وكانوا مقربين من أصحاب السلطان، ولكن هذا الوضع المميز ساعدهم على وضوح الرؤية فيما يتعلق بالخطر المحدق بهم. أكد ذلك ما عرفوه عن قرب من تقلب الحكام. فابن باجة مات فيما يُقال مقتولًا بالسم، وابن رشد تقلبت به الحال وفقًا لتقلب الحاكم، وأُحرقت كتبه وتعرض للنفي. أما ابن طفيل، فلم ينجُ من هذا المصير إلا بفضل حصافته ودبلوماسيته عندما تخفى وراء لغة الخرافة والرمز وهادن الغزالي كما سنرى بعد قليل.

ومن المفيد أن ننظر في أقوال الفلاسفة الثلاثة في الغزالي، فلكل منهم طريقته في التعبير عن رأيه في «حجة الإسلام». فابن باجة ينتقد الغزالي نقدًا غير مباشر بمعنى أنه يتلافى التعرض لتهم الكفر، بل يأخذ على الغزالي جعله اللذة غاية لطلب الحق، في حين أن ابن باجة يرى أن الحقيقة ينبغي أن تُطلب لذاتها[5]. ومن اللافت للنظر أن ابن باجة يتحدث عن الغزالي بلهجة لا تخلو من الاستخفاف والاستهانة. يقول: «وقد وصل إلينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي، وسماه

المنقذ [من الضلال] وصف فيه طرفًا من سيرته وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أمورًا إلهية والتذًّ التذاذًا عظيمًا وممَّا قاله: فكان ما كان ممَّا لست أذكره، البيت. وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها [الغزالي] مثالات وخيالات للحق»6. ويبدو أن ابن باجة يرفض منازلة الغزالي في الموضوع الرئيسي

– موضوع التكفير – في محاولة لصرف الأنظار عنها ونزع فتيل الأزمة. ولكن هذا النقد الملتوي لا يخلو من أهمية بالنسبة للموضوع المذكور. وذلك أن ابن باجة يطعن في مذهب الغزالي بصفة عامة لأنه يتوقف عند تشبيهات للحقيقة، في حين أن الفلاسفة في رأي ابن باجة هم الذين يدركون الأشياء على حقيقتها، هم كما يقول أهل الآراء الصادقة. وهذه التفرقة التي يقيمها ابن باجة بين تشبيهات المتصوفة وظواهر أهل الظاهر من ناحية وبين علم الفلاسفة «العقلاني» من ناحية أخرى ستكون أساسًا لنقد ابن طفيل لمجتمع المؤمنين المسلمين، ولنقد ابن رشد للغزالي والمتكلمين، وستكون أيضًا أساسًا للتفرقة التي يقيمها ابن رشد بين باطن الشريعة وظاهرها في كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

أما ابن طفيل، فهو بدوره يتعرض للغزالي، وإن كان ذلك بطريقة ملتبسة. فهو في تصديره لقصة حي بن يقظان يشير صراحة إلى اتهامات الغزالي، ويعدد المسائل التي كفر فيها الفلاسفة، ولكنه لا يتوقف طويلًا عند تلك التهم ولا يرد عليها. وهو إذ ينتقد الغزالي لتقلب آرائه «بحسب مخاطبته للجمهور»، يحاول في نفس الوقت أن يخفف من نقده بطرق مختلفة، ويبذل قصاراه لكي يتحاشى مواجهة «حجة الإسلام». ومن أهم هذه الطرق بطبيعة الحال أنه يورد رده الأساسي على الغزالي – وهو أن حقائق العقل مطابقة لما جاء في الشريعة أو النقل - في صورة قصة خرافية رمزية.

فإذا أتينا أخيرًا لابن رشد، رأينا ما هو معروف وواضح فيما يتعلق بموقفه من الغزالي. فقد تصدى للغزالي وخصص عددًا من كتاباته لنقض اتهاماته صراحة وبالتفصيل (كما هو الحال في كتاب تهافت التهافت) أو بصفة جزئية وضمنًا (كما هو الحال في كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة). ولكن أين نجد إسهامه في نقاش موضوع غربة الفلسفة؟ ابن رشد بقدر ما أعلم لا يستخدم مفهوم غربة الفلسفة،

ولكن هذا لا يعني أنه لم يسهم في النقاش المذكور. يدل على ذلك بصفة عامة أعماله التي سبق ذكرها، فهي في مجملها تؤكد إيمانه بأن للفلسفة والفلاسفة مكانة أساسية في المجتمع، وأن الفيلسوف لا يمكنه ولا ينبغي له أن ينسحب أو يعتزل.

ولكن من المستحسن أن نرى كيف يتوصل ابن رشد إلى هذا الرأي في مقابل دعاة التوحد والاعتزال، أي ابن باجة وابن طفيل. وذلك أن ابن رشد في كتاب فصل المقال يضع قصة حي بن يقظان كما رواها ابن طفيل نصب عينيه ويُخضعها لعملية من النقد الفاحص البنَّاء دون تصريح. فهو يستعين بما في القصة من نظرات ثاقبة، فيوافق أو يعدل وينقح أو يرفض ليخرج في النهاية برأي خاص به. ويكفي للتدليل على ذلك أن نضرب بعض الأمثلة. ومنها أن ابن رشد يوافق ابن طفيل على ضرورة الدفاع عن الفلسفة وعلى تطابق الحكمة والشريعة، ولكنه يرفض أن تبث هذه الرسالة المهمة في صورة خرافة رمزية، ويرى ضرورة إثبات ذلك التطابق صراحة وبشكل قاطع عن طريق القياس الفقهي والقياس المنطقي. وهو يرفض إذن التخفي وراء الخرافة والرمز، ويتصدى جهارًا للغزالي ولخصوم الفلسفة ويقارعهم الحجة بالحجة بلغة الفقه والمنطق. وابن رشد إذ يتصدى لهذه المهمة يشعر شعور الواثق أنه مؤهل تمامًا لأدائها على خير وجه. فهو منذ بداية الكتاب يجلس على منصة القضاء والإفتاء وينظر في قضية جواز الفلسفة من وجهة النظر الشرعية، ويُدلي فيها برأي فصل، وهو أن نصوص القرآن تقطع بأن عمل الفلسفة جائز وواجب ويُلبي مقاصد الشرع.

وابن رشد يؤمن مع ابن طفيل بأن للشرع ظاهرًا وباطنًا ينبغي النفاذ إليه بالتأويل، ولكنه لا يكتفي بذلك، بل يضع تعريفًا دقيقًا للجانبين ويحدد شروط التأويل ومتى يكون واجبًا، ومتى يكون محظورًا، ومتى يكون بين بين أو «عويصًا» وموضع خلاف.

وابن رشد يتوقف عند اتهامات الغزالي بدلًا من أن يمر عليها مرَّ الكرام كما فعل ابن طفيل، فيفندها باختصار، ويمهد بذلك لتفنيد مفصل سيُجريه في كتاب تهافت التهافت.

وابن رشد يلتقط بصفة عامة بعض الخيوط الهادية التي وردت في رواية ابن طفيل لكي يقدم ما يراه صائبًا وواجبًا في كل حالة. وهو يخلص في النهاية إلى رأي في غربة الفيلسوف عندما يتناول بطريقته الناقدة وصف ابن طفيل لفئات المجتمع المسلم كما ورد في الجزء الثاني من قصة حي بن يقظان. فابن رشد يعيد تصنيف المسلمين على نحو يبرز مكان الفلاسفة داخل المجتمع، فهم في رأيه جزء لا يتجزأ منه، ويحتلون فيه المكانة الرئيسية. الفلاسفة في رأي ابن رشد هم فئة «الراسخين في العلم» الذين ورد ذكرهم في القرآن، وهم أهل البرهان وأصحاب القدرة على النفاذ إلى باطن الشرع وإظهاره بالتأويل. وتوجد إلى جانبهم فئة أدنى منهم منزلة من حيث القدرة على الفهم والمعرفة،

وهم المتكلمون أصحاب الأدلة الخطابية التي تفتقر إلى الصرامة وتخلو من اليقين. وهناك أخيرًا فئة العوام الذين يؤمنون بظاهر الشرع، وهم مؤمنون صحيحو الإيمان
ولا ينبغي أن تزعجهم عن إيمانهم الساذج تأويلات الفلاسفة، ولا أن تثار بينهم الفتن بسبب مجادلات المتكلمين.

وبناء على هذا العرض، يمكننا أن نقول إن تصنيف فئات المجتمع كما وضعه ابن رشد ليس وصفيًّا مثل تصنيف ابن طفيل، بل هو تصنيف تشريعي يحدد لكل فئة مكانها المناسب، وأين ينبغي أن تكون في نطاق المجتمع المسلم. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن ابن رشد على خلاف ابن طفيل لا يدع المجتمع كما هو في الواقع منقسمًا بين أغلبية تتوقف عند ظاهر الشرع وتمسك بزمام الأمور، وأقلية أو نخبة من القادرين على التأويل ولكنهم مرشحون للانسحاب والهجرة؛ بل يريد إصلاح المجتمع المسلم بحيث تحتل فيه كل فئة المكان المؤهلة له من حيث القدرة على استيعاب المعرفة، ويشغل فيه الفلاسفة مكان القيادة العلمية. وذلك إذن هو رأي ابن رشد في مسألة اغتراب الفلسفة.

ومما يؤكد انخراط ابن رشد في مناقشة قضية الاغتراب أنه يرد ضمنًا على بعض آراء ابن باجة في تدبير المتوحد. فهما متفقان على إدراج الفلاسفة في فئة العلماء. ولكن ابن رشد يرفض أن يكون هذا الانتماء سببًا للانسحاب أو الرحيل والهجرة كما يرى ابن باجة. فاحتمال إخلاء الفيلسوف لمكانه في المجتمع احتمال غير وارد في فكر ابن رشد.

ومن الواضح إذن أن ابن رشد لم يكن يشارك ابن باجة وابن طفيل تشاؤمهما فيما يتعلق بمصير الفلسفة ودعوتهما إلى الاعتزال. كان مثلهما على وعي بالأخطار المحدقة بالفلسفة والفلاسفة، ولكنه كان يؤمن بأن الفيلسوف لا ينبغي أن يتخلى عن أداء مهمته علانية داخل المجتمع القائم مهما كانت عيوبه ومهما كان الثمن.

ونحن نعلم أنه دفع ثمن تحديه لخصوم الفلسفة عندما أُحرقت كتبه وتعرض للنفي. وتلك كانت نهاية قصة الفلسفة الأندلسية بل وقصة الفلسفة الإسلامية بصفة عامة. غير أن هذه النهاية المفجعة لم تقضِ على أفكار ابن رشد، ولم تحُل دون امتداد نفوذه خارج العالم الإسلامي. فمن حسن الحظ أن بعض مؤلفات ابن رشد نجت من الحريق وظهرت في أوروبا عندما تُرجمت إلى اللاتينية، وأقضت مضاجع أناس آخرين. وبذلك تغرب ابن رشد مرة أخرى، وكانت له عندئذ حياة ثانية ممتدة سنتناولها في الفصول المخصصة لتغربه في نطاق الثقافة الأوروبية.

1 انظر عبد الرشيد الصادق محمودي، «لِمَ الفلسفة؟» في كتاب محاكمة اليهودي المارق (القاهرة 2009)، الصفحات 21-26.

2 انظر يوسف سلامة، «دراسة لمفهوم المتوحد عند ابن باجة» على الموقع:
http://www.reefnet.gov.sy/booksproject/turath/69/5-motawahd.pc

3 انظر ابن باجة، تدبير المتوحد في رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت 1991)، الصفحات 37- 96، ص 42.

4 نفس المصدر، ص 90.

5 ابن باجة، رسالة الوداع، في رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت 1991) ص 113- 143، ص 121.

6 نفس المصدر.

الفصل الثاني

الحكيم المتوحد

يقول ابن طفيل في تقديمه لكتابه حي بن يقظان إنه ألفه ردًّا على صديق سأله أن يبث له ما أمكنه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا. ويشير في هذا السياق إلى حالة «الكشف والمشاهدة» التي يبلغها طالب هذه الحكمة في نهاية الطريق، ويدعي أن رسالة الصديق أفضت به إلى تلك الحالة التي «لا يصفها لسان

ولا يقوم بها بيان»، وإن حاول البعض التعبير عنها فزلت بهم أقدامهم[1]. ويذكر ابن طفيل أن أبا بكر الصائغ (ابن باجة) حقق ذلك «الاتصال»، ولكنه لم يبلغ المرتبة الأعلى، وذلك أنه سلك طريق العلم النظري والبحث الفكري - طريق «الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج» – ولم يكمل الشوط إلى نهايته القصوى، وهي تكملة في حاجة إلى نوع آخر من العلم يعرفه الصوفية ويقوم على «الذوق»[2]. والواقع فيما يرى ابن طفيل أن ما حققه ابن باجة من اتصال عن طريق البحث النظري

لا يختلف من حيث المضمون عما يتحقق في مرتبة الكشف والمشاهدة، ولكن الفارق هنا أن المعرفة أكثر وضوحًا. ويمثل ابن طفيل للفارق بين هذا وذاك بمثل الفارق بين الأعمى الذي

«يعرف» الألوان عن طريق ما يقول الغير عنها وبين مَن «يراها» من المبصرين[3].

وقد لا تكون رسالة الصديق الموجهة إلى ابن طفيل إلا تعلة أو حيلة أدبية لطرق الموضوع. فالمهم هو أن الفيلسوف يريد في كتابه أن يقدم عرضًا للحكمة المشرقية بقدر ما استطاع تحصيله منها، وفي حدود الإمكانيات المتاحة في الأندلس. وذلك أن مصادر المعرفة الفلسفية التي وصلت من الشرق إلى هذه البلاد قليلة، وبعضها ضن به أصحابه ورفضوا الكشف عنه. وهو فيما يقول لم يبلغ ما حصله من معرفة إلا بالرجوع إلى مصدرين رئيسيين - هما الغزالي الذي لا شك أنه «ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة»؛ والقليل الذي وصل من أعمال الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا – والمقارنة بين هذا وذاك. يضاف إلى ذلك مصدر ثالث محلي الأصل هو بعض منتحلي الفلسفة في الأندلس في ذلك الزمان[4].

ويبين ابن طفيل أن حظه من الحكمة المشرقية يسير وإن فاق ما بلغه ابن باجة. فقد اقتفى في بداية الأمر أثر هذا الأخير، فسلك طريق البحث النظري والاستدلال العقلي، إلا أن الحق فيما يقول لم يستقم له إلا بمواصلة السعي حتى أُتيح له «الذوق اليسير بالمشاهدة».

ومؤدى ذلك في النهاية أن ابن طفيل يعرض مسيرته المعرفية بشقيها النظري والذوقي في قصة حي بن يقظان وأبسال وسلامان، ويقول إنه يحرص على أن يقدم لصديقه ما هو أعلى وأكمل في هذا المجال؛ لأن الرتبة الأدنى – رتبة الاتصال عن طريق البحث النظري - ليست كفيلة بالنجاة. وهو يخاطب صديقه فيقول: «وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من تلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه...»[5].

ولكن لماذا اختار ابن طفيل أسلوب القص في عرض ما حصله من معرفة بالحكمة المشرقية؟ يقول إنه اختار هذا الأسلوب «على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق».[6] هناك إذن جانب أدبي في الموضوع، ولكنه ليس سوى وسيلة أو حيلة لعرض المسار الفكري الذي ساره ابن طفيل في تحصيل الحكمة المشرقية. والسؤال الأهم إذن هو: لماذا اختار ابن طفيل قصة حي بن يقظان على وجه التحديد، وهي قصة خرافية؟ لماذا ارتأى عرض تطوره الفلسفي بصورة رمزية؟ لا يمكننا أن نستبعد تمامًا فكرة التقية. إذ يبدو أن ابن طفيل تعمد الغموض أو الالتباس في بعض المواضع الشائكة طلبًا للأمان. فهو يكتب وشبح الغزالي ماثل أمامه. والدليل عل ذلك أنه لا يكتفي بالثناء على الغزالي لبلوغه المرتبة العليا من المعرفة، بل يغمزه فيقول: «وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته الجمهور [اقرأ بحسب الجمهور الذي يخاطبه] تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تحللها». ويضرب ابن طفيل مثلًا على هذا التقلب بتضارب آراء الغزالي فيما يتعلق بمسألة الحشر. فهو في كتاب «التهافت» [يعني تهافت الفلاسفة] يكفر الفلاسفة بسبب إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس فقط؛ إلا أنه يقول في كتاب «الميزان» [أي ميزان العمل] إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية، ويقول في كتاب المنقذ من الضلال إن اعتقاده كاعتقاد الصوفية[7].

ومع ذلك، فإن هذا الدافع لا يفسر كل التفسير سبب اختيار ابن طفيل أسلوب الخرافة لعرض مساره في طريق الحكمة. لماذا يشرح ابن طفيل هذا المسار الطويل بشقيه النظري والذوقي عن طريق شخصية خيالية مثل حي بن يقظان، وهو طفل يوجد وليدًا في جزيرة نائية خالية من السكان ويبلغ بفضل «فطرته الفائقة»[8] ودون معلم أو لغة ما بلغه ابن طفيل على مستوى المعرفة العليا؟ السبب الرئيسي لهذا الاختيار هو التأكيد على فكرة العزلة المطلقة التي فرضت على ذلك الطفل وتمكن رغم ذلك - أو بفضل ذلك - من بلوغ الحقيقة. أي إن ابن طفيل يريد لحي بن يقظان أن يكون نموذجًا رمزيًّا لقدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة بعقله المحض.

وهذا هو بيت القصيد. يريد ابن طفيل أن يقول إن الآراء التي توصل إليها هو نفسه – هو الإنسان المنخرط في الحياة الاجتماعية وفي مجال الخدمة العامة والسياسية (فقد كان طبيبًا في البلاط) – كانت من وحي الفطرة السليمة أو استقلاله بعقله عن كل ما يحيط به وكل ما تعلمه وكل ما قرأه. يستطيع المفكر أن يعتزل مجتمعه بالهجرة إلى مجتمع آخر أو باللجوء إلى مغارة في الجبل أو صومعة في الصحراء أو جزيرة نائية، ولكن الانتقال في المكان ليس كافيًا في حد ذاته للتوحد الذي نحن بصدده، وذلك أن المؤثرات الاجتماعية مستقرة في أعماق المفكر أينما ذهب. ولكنه يتوحد حقًّا عندما يقرر أينما كان أن يستبعد منطقيًّا ما اكتسبه من المجتمع ويصغي لما يمليه العقل وحده. وذلك ما يعنيه ابن طفيل بالتوحد، ويذكرنا على نحو ما بما أراد ديكارت تحقيقه في شكه المنهجي، وما حاوله كانط في فلسفته النقدية بما في ذلك دراسة الدين.[9]

وحقيقة الأمر أن ابن طفيل يتابع ابن باجة في رسالته عن تدبير المتوحد. فالمتوحد في رأي هذا الأخير هو الإنسان الذي يستطيع أن يعتزل مجتمعه على صعيد الفكر وأن يُعمل عقله المحض بمعزل عن المؤثرات المحيطة لكي يتمكن من استخلاص وتأمل «صور» الأشياء أو معقولاتها مجردة من موادها وكثرة الأشياء التي استخلصت منها. ففي ذلك التجرد والعكوف على «الصور» و«المعقولات» تكمن المعرفة الحقيقية وتكمن سعادة الرجل الحكيم. والتوحد بالمعنى الذي أراده ابن باجة هو أيضًا نوع من الخرافة إذا قصد به الاعتزال عن طريق الانتقال في المكان، ولكنه ممكن – بل وواجب – على المستوى النظري في رأي ابن طفيل وابن باجة.

وابن طفيل يقدم في قصته صورة أخرى للتوحد – صورة أكثر إمعانًا في اعتزال البشر- للتدليل بالخرافة والرمز على قدرة الفيلسوف على الاستقلال بعقله، وعلى إمكانية التوصل بذلك إلى حقائق يقينية تبلغ أعلى مراتب المعرفة. واختيار هذه الصورة أمر كما قلنا من قبل مناسب للجانب الأدبي

من الموضوع، وهو التشويق. ولكن التشويق ليس سوى عامل ثانوي في الموضوع، فالمهم في الأساس هو الاعتزال أو الاستقلال بالعقل. وهو ما يفضي بنا إلى عامل مهم آخر، وهو فكرة التقية. وذلك أن ابن طفيل في عرضه لآرائه بذلك الأسلوب الأدبي يريد أن يراوغ في بعض المواضع الشائكة التي قد يتعرض عندها لتهمة التكفير. فالقصة التي يرويها تتضمن تصورًا كاملًا للكون، ومراتب الموجودات فيه من أدناها (المادة) إلى أعلاها (الله)، وللأخلاق التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان أثناء حياته على الأرض، ولخلود النفس، والعذاب والعقاب. وبعبارة أخرى نقول إن هذه القصة تتضمن خلاصة ما توصل إليه تفكير ابن طفيل في الحقائق الأساسية للدين عن طريق البحث النظري. ولا بد أن ابن طفيل كان يدرك أن هذا النوع من التفكير في الدين لا بد أن يتعرض لبعض المسائل الحرجة، ولا بد إذن أن يستدعي رقابة السلطات الدينية، وقد يُعرض صاحبه للاضطهاد.

وخلاصة القول هي أن ابن طفيل أراد في قصة حي بن يقظان أن يجري تجربة فيها مخاطرة للتفكير النظري بمعزل عن الشرع، ومن الممكن على ضوء ما ذكرنا عن موضوع الرقابة وخطر الاضطهاد أن نصف هذه التجربة بأنها مغامرة. وقد أجرى ابن طفيل تجربته أو قام بمغامرته الفكرية بطريقته الخاصة - خرافة التوحد منذ بدء الحياة في جزيرة غير مأهولة - وساير فيها العقل إلى آخر المدى.

وسوف نرى أن للقصة جزءًا ثانيًا ينتقل فيه حي إلى جزيرة أخرى يسكنها بشر وصلتهم رسالة نبوية وعرفوا عن طريقها دين الوحي الذي لا يدع السياق مجالًا للشك في أنه الإسلام. وفي هذا الجزء يقابل حي بين ما توصل إليه في حياة العزلة وبين ما يجده بين سكان الجزيرة الثانية، ويدرك أن الطرفين متفقان. وهو ما يعني أن ابن طفيل في الجزء المشار إليه ينظر فيما توصل إليه بمحض عقله بالقياس إلى الدين المُنزَّل، ويرى أن ثمار تجربته أو مغامرته تتفق مع ما جاء به الوحي.

وتنقسم قصة حي إذن إلى قسمين رئيسيين. فهناك أولًا جزء يتناول حياة البطل منذ أُلقي به في تلك الجزيرة النائية وغير المأهولة قبل أن يلتقي ببشر وما تعلم وكيف تطور في توحده. والحكمة التي يتوصل إليها في تلك العزلة لها جانبان سننظر فيهما على التوالي: جانب نظري يتعلق بمعرفة المنظومة الكونية[10]؛ وجانب عملي يتعلق بالناحية العملية أو الأخلاقية من الحكمة[11]. أما الجزء الرئيسي الثاني من القصة فيتناول أساسًا بداية اتصال حي بغيره من البشر ثم انتقاله إلى جزيرة

أخرى مأهولة بسكان مؤمنين، ومسلمين على وجه التحديد، وتجربته في مواجهة المجتمع[12]. وهي كما سنرى تجربة فاشلة ومخيبة للأمل.

1 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهرودي، تحقيق أحمد أمين (القاهرة 2008) ص 42.
2 نفس المصدر، ص 43- 44.
3 نفس المصدر، ص 44.
4 نفس المصدر، ص 47.
5 نفس المصدر، ص 47 – 48.
6 نفس المصدر، ص 48.
7 نفس المصدر، ص 46.
8 نفس المصدر، ص 67. وقارن تعريف ابن باجة لمفهوم الفطرة الفائقة: «هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري». انظر ابن باجة، رسالة الوداع في رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت 1991)، ص 113- 143، ص 128.
9 هذا تشبيه مع الفارق. فالاعتماد على العقل وحده في حالة ابن طفيل يعني النظر في الكائنات من أدناها إلى أعلاها، معتمدًا في ذلك على آراء أرسطو وأفلوطين وابن سينا. أما الاعتماد على العقل وحده في حالة ديكارت وكانط، فيعني الاقتصار على معطيات العقل.
10 انظر الفصل الثالث.
11 انظر الفصل الرابع.
12 انظر الفصل الخامس.

الفصل الثالث
ابن الظبية الفيلسوف

يروي ابن طفيل في كتاب حي بن يقظان قصة طفل رضيع ألقت به المقادير في جزيرة غير مسكونة تبنَّته فيها ظبية ورعته طيلة حياتها. والقصة إلى هذا الحد تشبه قصة الإنسان القرد (طرزان) أو الإنسان الذئب في بعض المأثورات الأوروبية. إلا أن ابن طفيل أضاف إلى القصة بُعدًا آخر عندما ادَّعى أن ابن الظبية ارتقى بفضل فطرته الفائقة سلم المعرفة حتى أحاط بالحقائق الأساسية للعلم والإيمان. أي إنه أصبح فيلسوفًا ديانًا دون مساعدة من معلم أو مؤسسة اجتماعية أو رسالة نبوية، بل ودون لغة.

ومن الواضح أن ابن طفيل كان يدرك أن تطور بطله على هذا النحو أمر محال، ولكنه أراد أن يتخذ من تلك الخرافة المتوارثة أداة للتعبير بصورة رمزية عن آرائه الفلسفية. ولقد كان يكفيه أن يعرض آراءه بطرق عادية وبافتراضات ممكنة كأن يدعو كما دعا فيلسوف أندلسي آخر هو ابن باجة في كتابه تدبير المتوحد إلى أن يعتزل الفيلسوف مجتمع البشر بعقله دون أن يبرح مكانه فيه. ولكن ابن طفيل أراد كما رأينا فيما تقدم أن يقدم نموذجًا متطرفًا للتوحد وأن يخفي بذلك أغراضه طلبًا للأمان.

تقع القصة كما قلنا في جزأين رئيسيين، ويتضمن الجزء الأول منها جانبين هما: جانب الفلسفة النظرية الذي سنتناوله الآن، وجانب الفلسفة العملية (الأخلاق) في الفصل القادم. أي إننا سنقتصر هنا على المعارف النظرية التي حصلها حي في جزيرته المعزولة قبل أن يلتقي بغيره من البشر.

وابن طفيل لا يعنيه كثيرًا كيف ظهر الطفل في تلك الجزيرة النائية والخالية من السكان: هل ظهر فيها نتيجة للتولد الطبيعي الذاتي أم بسبب تخلي الأم الطبيعية عنه. الافتراضان لدى ابن طفيل سواء من حيث الأهمية. المهم في نظره هو ظهور الطفل منذ بداية حياته في ذلك المكان بمعزل عن البشر. وتلك في نظره هي بداية القصة بصرف النظر عما سبقها من أحداث. ومن هنا يبدأ مسار الطفل نحو الحكمة بقدر ما يعني المؤلف، فعقل الطفل في نظره «صفحة بيضاء» كما يقال؛ وهو يتعلم كل شيء من مشاهدة الطبيعة وما يستخلصه العقل منها بمعزل عن أي تعليم قد يتلقاه من أسرة أو مجتمع صغير أو كبير أو معلم أو كتاب منزل، وبدون لغة.

يتصرف حي على المستوى الحيواني كما تتصرف صغار الحيوانات، فيؤدي بوحي من الغريزة والمحاكاة العمياء وظائفه الأساسية من غذاء وحماية وتدريب تقدمه الأم. ولكنه يرتقي درجة في سلم التطور عندما يبدأ يقارن بين نفسه وبين سائر الحيوانات. هنا تأتي مرحلة متقدمة هي مرحلة

الوعي بالذات، وهي مرحلة تخرج بحي من عالم الحيوان إلى مستوى الإنسان. وابن طفيل يستعين في هذه المرحلة من القصة بما يعرفه عن تاريخ الإنسان البدائي. فحي الذي يدرك بفضل الوعي اختلافه عن سائر الحيوانات يمارس تميزه عنها وارتفاعه فوق مستواها، إذ يبدأ في استئناسها وترويضها كما يبدأ في صناعة الأدوات.

غير أنه يواجه على هذا المستوى البدائي من حياة الإنسان على الأرض ظاهرتين هما بداية وعيه بحقائق الدين؛ وأعني بذلك توقفه أمام ظاهرة الموت، واكتشافه للنار.[1] وذلك أن موت أمه الظبية يثير جزعه ودهشته، فيتساءل عن حقيقة ما حدث لها، ويقوم بتشريح الجثة ليرى سبب الوفاة. وهو ينتهي في بداية الأمر إلى أن شيئًا ما محله القلب قد فارق الجسد، ويرى أن هذا الشيء يشبه الحرارة أو البخار أو أنه من طبيعة النار؛ فهي تتميز عن العناصر المادية الأخرى بخفتها ولطفها وميلها إلى الارتفاع نحو السماء. وهو ما يوضح لنا أن الظاهرتين موضوع النظر مترابطتان وتدفعان في اتجاه واحد هو مفارقة الأرض والارتفاع عن مستواها. ذلك أن اكتشاف النار يقترن بالتوصل إلى سبب الموت، فالسبب هو أن شيئًا ما دافئًا أو حارًّا أشبه بالنار يتبخر ويفارق محله في القلب، فيصبح الجسم جثة هامدة (باردة).

وابن طفيل في هذا الجزء من القصة لا يستعين بما يعرفه عن تاريخ الإنسان البدائي فقط، بل يستعين أيضًا بخبرته هو نفسه كطبيب وبالأخبار التي وصلته عن مذاهب الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط. كانوا يفترضون أن أصل العالم هو أحد الاستقصات أو العناصر الأساسية الأربعة: الماء؛ التراب؛ الهواء؛ النار. ويبدو أن ابن طفيل تذكر في هذا الصدد أن أرسطو أفرد للنار في فلسفته الطبيعية وضعا خاصًّا بين العناصر الأربعة بالنظر إلى خفتها وميلها إلى الارتفاع إلى أعلى.

إلا أن أرسطو قدم لابن طفيل مساهمة أخرى بالغة الأهمية في رصد تطور حي وارتقائه. فقد توصل هذا الأخير إلى فكرة أساسية في فلسفة أرسطو، وهي أن الأشياء سواء أكانت طبيعية أم مصنوعة تتألف من مادة وصورة[2]، والمادة وفقًا لهذه التفرقة الأرسطية هي ما يتقبل التشكيل مثل الخشب الذي يستقبل الصورة التي يضفيها النجار عليه فيصبح مائدة أو مطرقة أو سريرًا؛ أو مثل الماء الذي يتشكل فيصبح ثلجًا أو يتحول إلى بخار أو تُخلق منه وفقًا للقرآن مختلف أشكال الحياة «وخلقنا من الماء كل شيءٍ حي». والصورة هي ماهية الشيء وحقيقته وسر وجوده كما نعرفه؛

فبفضلها يصبح السرير سريرًا؛ وهي إذا فقدها السرير فقد وجوده وأصبح مادة غفلًا. وعلى هذا النحو توصل حي إلى أن ما حدث لأمه الظبية عندما ماتت هو أن «صورتها» التي هي روحها قد فارقت جسدها. والصورة إذن ليست بنار وإن كانت خفة النار ولطفها يوحيان بطبيعتها الروحية.

كما توصل حي في هذه المرحلة إلى تفرقة عامة - أرسطية بدورها - وهي أن للصورة أو الروح أنواعًا تتعدد بتعدد الكائنات الحية وتصنفها على مراتب. فإذا تركنا الجماد جانبًا، وجدنا أن هناك نفسًا نباتية خاصة بالنبات يتغذى بها وينمو؛ ونفسًا حيوانية خاصة بالحيوان وبها يحس وينتقل في المكان؛ ونفسًا بشرية تضيف إلى تلك القوى قوة أخرى عاقلة أو ناطقة خاصة بالإنسان. وهذه النفس الأخيرة هي أرقى النفوس أو الصور في عالم الطبيعة.

والصورة وفقًا لأرسطو ولابن طفيل هي الجانب المعقول من الشيء، وهي ما يمكننا من وضع حد أو تعريف له. فبفضل صورة الإنسان الخاصة به والمميزة له عن سائر الحيوانات نستطيع أن نعرف شخصًا مثل زيد بأنه حيوان ناطق. وهذا التعريف يميز زيدًا لأنه يتألف من الجنس الذي ينتمي إليه (جنس الحيوان) وفصله الذي ينفرد به (أنه ناطق). وصورة الشيء هي بالإضافة إلى ذلك العنصر الذي يمكّن الشيء من تحقيق وظائفه المنوطة به.

وذلك في رأي ابن طفيل هو المستوى الذي توصل إليه ابن باجة ولم يتجاوزه في كتاب تدبير المتوحد. فالمتوحد يبلغ مرتبة إدراك الصور وانتزاعها من مادتها والنظر فيها كمعقولات خالصة؛ وبهذه القدرة على تأمل الصور أو المعقولات خالصة من المواد يبلغ المتوحد أعلى درجة من حياة الروح ويحصل أعظم قدر من السعادة. ولكن ذلك
لا يكفي ابن طفيل؛ فهو يرى أن هناك مراتب أعلى من المعرفة والسعادة ارتقى إليهما حي بدون معين غير عقله، وهي مراتب يتقصاها مؤلف قصة حي بن يقظان ويكمل الشوط الذي لم يقطعه ابن باجة إلى نهايته.

يتجاوز حي إذن مستوى انتزاع الصور أو تجريدها من موادها الطبيعية. فالصور ليست موضوعًا للتعقل فحسب، بل تثير أيضًا موضوع العلل أو الأسباب؛ وهي أربع وفقًا لأرسطو: علة فاعلة، وعلة مادية، وعلة صورية، وعلة غائية. ويبدو لحي بناء على ذلك أن الحوادث – أو حركات الأشياء وأفعالها – لا بد لها من علة فاعلة، أي إنه كما يقول ابن طفيل علم أن كل حادث لا بد له من محدث[3]. وتلك هي بداية بحث حي عن الله.

وقد توصل حي إلى أن الله هو السبب الأول الذي تنتهي إليه سلسلة العلل والمعلولات، وهو فاعل «مختار» – حسب تعبير ابن طفيل – أي فاعل مريد. فالله هو الذي يُحدث الصور بحيث تتشكل المادة الغفل أو الهيولى. ويصفه ابن طفيل صراحة بأنه «فاعل للصورة»4. يقول ابن طفيل: «فلما لاح له [أي لحي] من أمر هذا الفاعل ما لاح له على الإجمال دون تفصيل حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب هذا الفاعل المختار...»5 وأخذ حي يتصفح جميع الأجسام المعروفة لديه، فرآها كلها معرضة للكون والفساد، ولم يرَ شيئًا منها بريئًا من الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار فطرحها كلها وانتقل بتفكيره إلى الأجسام السماوية6 .

وقد تبين من دراسة الأجسام السماوية (وهي دراسة تنتمي لعلم الهيئة كما يوضح ابن طفيل) أنها تندرج - هي وما عرف من أجسام أرضية - في منظومة واحدة شاملة هي «الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيءٍ واحدٍ متصل بعضه ببعض»7، وأنه «كله أشبه شيءٍ بشخص من أشخاص الحيوان» [اقرأ: فرد من أفراد الحيوان]8 وأن لتلك الأجسام نفوسًا (ذوات عارفة) بريئة من المادة، فهي ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة، وهي «بسيطة» (لا تتجزأ) و«بعيدة عن الفساد» (لا تفنى)، وتعرف واجب الوجود (الذي يوجد بالضرورة) وتشاهده على الدوام9. وجميع هذه الأفكار ترجع إلى أرسطو.

كما أن الخطوة التالية في تفكير حي وابن طفيل أرسطية بدورها، فهي ضرورة الاستمرار في البحث عن فاعل مختار لهذا النظام الواحد الذي يشبه «شخصًا» واحدًا وقائمًا [بذاته] ويفتقر إلى سبب أول.10 وينبغي في هذا الموضع من الرواية أن نتوقف قليلًا لننظر في تصور حي – وهو أيضًا تصور ابن طفيل – لفعل الخلق. فحي لا يجد صعوبة في التوصل إلى تصور منزه لوجود الله. فالله في هذا التصور ليس بجسم، ولا يدرك بالحس

ولا بالخيال. كلا ولا يجد صعوبة في التوصل إلى الصفات المناسبة للجلال الإلهي. فالله كما

تصوره حي فاعل مريد وعليم وقدير[11]. ثم تنشأ الصعوبة عند مواجهة مسألة الخلق - هل العالم قديم أم محدث من العدم؟ - وهي إحدى المسائل الشائكة التي كفَّر الغزالي الفلاسفة بسببها. فلننظر إذن في طريقة ابن طفيل في طرح المسألة. فحي يتساءل: «هل العالم في جملته حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجودًا فيما سلف [أي كان قديمًا] ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟»[12]، ويقول ابن طفيل في جوابه عن هذه المسألة إنه لم يترجح عنده أحد الحكمين. ونفهم مما تلا ذلك أن حيًّا وجد أن كل حكم من الحكمين تعترضه عوارض كثيرة. فكيف حل حي وابن طفيل هذه المشكلة؟ هنا نلاحظ حصافة ابن طفيل وقدرته على حسن التخلص. وذلك أن حيًّا فيما يروي ابن طفيل ينتهي الأمر به إلى أنه غير ملزم باتباع أي منهما وبأنه «... لا يضره... تشككه في قدم العالم أو حدوثه...» طالما «... صح على الوجهين جميعًا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه...»[13] والمهم في نظر حي أن الفاعل المختار أو السبب الأول مبدأ مفارق للأجسام وللمكان والزمان. وذلك هو الرأي الذي يبديه ابن طفيل في هذا الموضع من البحث عن الله، فهو يمتنع عن الانضمام إلى أي جانب من جانبي النزاع، ويحتفظ لنفسه بحق التشكك في كل منهما، ما دامت النتيجة النهائية - وهي وجود الله كسبب أول ومبدأ مفارق لكل ما عداه – واحدة، وهو يتخلص بذلك من المشكلة الشائكة التي رأى الغزالي أن يكفر فيها الفلاسفة.

ولكن من الملاحظ أن موقف ابن طفيل في هذا الصدد لا يخلو من الالتباس والمراوغة لأنه يصف الله بأنه «فاعل الصور»[14] (أي محدثها ومسبغها على مادة غفل). ومعنى ذلك أنه - رغم

تظاهره بالحياد بين القول بقدم العالم وبين القول بالخلق من عدم – يزج عن طريق مفهوم «فاعل الصور» – بحل ينحاز إليه، وهو حل وسط بين القولين؛ فهو يرى بمقتضاه أن مادة العالم قديمة في حين أن صوره التي تشكل بها فأصبح منظومة من الكائنات المحددة محدثة. ومما يرجح التزام ابن طفيل بهذه النتيجة أنه ينكر العدم في جانب منه (أي انعدام العالم أو انتهائه إلى عدم)؛ ففساد العالم في رأيه هو «أن يبدل لا أن يبدل بالجملة». وهو يستشهد على ذلك بالقرآن فيقول: «بذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات»[15]. ومن الجدير بالذكر أن ابن رشد اعتمد صراحة الحل الوسط الذي قدمه ابن طفيل خلسة[16].

ونلاحظ أيضًا أن الطريقة التي توصل بها حي إلى وجود الله تنطوي على المزج بين عدة عناصر. فهناك أولًا عنصر أرسطي هو ما يسمى عادة بالدليل السببي، ويعني أنه لا بد لكل حادث من سبب أو علة، وأن تسلسل العلل والمعلولات لا يمكن أن يمضي بغير نهاية، ولا بد أن يتوقف عند علة أولى لا علة لها. ولكن هناك ثانيًا عنصر أفلوطيني يشير إليه حديث ابن طفيل عن «الفيض» و«الصدور». وهناك ثالثًا مفهوم الإله الصانع الذي يشكل المادة ويسبغ عليها من الصور ما يجعلها معروفة (دليل العناية في جانب منه). وهناك رابعًا مفهوم الغائية (وهو جانب آخر من دليل العناية)؛ فلكل شيءٍ غاية يتحقق بها نفعه. يقول ابن طفيل: «ثم إنه [أي حي] مهما نظر شيئًا [اقرأ: في شيء] من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل... تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله»[17]. ويقول أيضًا: «فلما رأى أن جميع الموجودات [من] فعله تصفحها من بعد ذا [اقرأ: من بعد ذلك] تصفحًا على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلًا عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال... ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما انتفع بها الحيوان...»[18]. والغائية في

هذه الحالة هي ما سيسميه ابن رشد دليل العناية، وهو دليل إسلامي وقرآني على وجه التحديد، ويتضمن فكرة تسخير الحيوان لخدمة الإنسان ومنفعته.

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن حيًّا بعد أن استدل على وجود الله بوصفه الفاعل الأول عن طريق الدليل السببي، انتقل عن طريق دليل العناية (كما سماه ابن رشد) إلى وصفه بأنه هو الصانع الذي أحسن الصنعة وسخر ما صنعه لخدمة الإنسان ومنفعته. كما يتضمن الدليل المركب الذي يورده ابن طفيل فرعًا آخر يتعلق باتجاه التدليل. فالدليل السببي الأرسطي الأصل «صاعد» بمعنى أنه يتجه من الموجودات إلى سببها الأول. إلا أن ابن طفيل يعكس الاتجاه عندما يرى أن الفضائل التي تتصف بها الموجودات من «فيض الله». وهو اتجاه يرجع أصلًا إلى أفلوطين[19]. فبدلًا من تسلسل الموجودات في مراتب من الأدنى إلى الأعلى، نجد هنا تسلسلًا يبدأ بقمة الهرم الكوني أو ما يسميه أفلوطين «الواحد»، ويليه في مرتبة أدنى سائر الكائنات التي تصدر عنه نزولًا حتى مستوى المادة، أحط الموجودات. وما دمنا استخدمنا تشبيه الهرم، فمن الممكن أن نقول إننا نرى الهرم في حالة أرسطو بداية من القاعدة إلى القمة، في حين أننا نراه في حالة أفلوطين بداية من القمة إلى القاعدة.

***

وينشغل حي عن الكائنات لينصرف بكل نفسه إلى ذلك الكائن الأسمى، وذلك أن فكره ينتقل دائمًا وفورًا من المصنوع إلى الصانع. ثم ينتقل من هذا الكائن الأسمى إلى التفكر في الطريقة التي تمكّن بها من تحصيل علمه به: «ولما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الموجود»[20]. وبذلك يواجه مشكلة النفس أو الروح. فحي يتصفح قدراته وقواه وينتهي إلى أنه ما حصل علمه بذلك «الموجود الشريف» إلا بأن له ذاتًا شريفة مناسبة، وأدرك أن هذه الذات لا يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل أو أن يصيبها ما يصيب الأجسام، وأنها لا بد باقية بعد مفارقة البدن. ومعنى هذا أن حي بن يقظان – وابن طفيل – يتوصلان إلى خلود الروح.

وللنفس بعد مفارقة البدن مصير آخر ينتظرها. مصير يتعلق بالثواب والعقاب، وإن كان الثواب والعقاب في نظر حي وابن طفيل روحيين بالضرورة (بعد فساد البدن ومفارقته)، وهما روحيان

لأنهما يتوقفان على ما قد يتاح أو لا يتاح للنفس من لذة روحية ناجمة عن الاتصال بواجب الوجود ومشاهدته. فبعض النفوس لم تتعرف في مدة تصريفها للبدن على واجب الوجود ولا سمعت عنه، وهي عندما تفارق البدن

لا تشتاق إلى ذلك الموجود ولا تتألم لفقده. وهذه فيما يقول ابن طفيل «حال البهائم غير الناطقة كلها سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن»21. أما النفوس التي تعرفت على واجب الوجود في فترة الحياة وعلمت ما هو عليه من الكمال والعظمة والحسن إلا أنها أعرضت عنه واتبعت هواها حتى وافتها المنية، فتحرم المشاهدة فتبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها قد تبقى سرمدية إلا أن تتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل. وأما من تعرف بهذا الموجود قبل أن يفارق الحياة وأقبل عليه بكليته والتزم التفكر في جلاله وحسنه وبهائه، فهو إذا فارق البدن يبقى في حال من اللذة لا نهاية لها وغبطة وسرور دائم لاتصال مشاهدته لواجب الوجود22. ومؤدى كل ذلك أن حيًّا آمن – كما كان يؤمن ابن طفيل – بأن الخلود والثواب والعقاب روحيان. وهنا نلاحظ أن ابن طفيل يواجه مسألة شغلت المتكلمين والفلاسفة: هل يبعث البشر بأجسامهم وأرواحهم أم بأرواحهم فقط؟ وهي مسألة شائكة. ويبدو أن ابن طفيل يميل إلى هذا الرأي الأخير. وهو رأي يترتب بالضرورة على القول بأن الروح نوع من الصور يفارق الجسم (المادة) عند الموت. إلا أنه لا يصرح بأن هذا رأيه، ويكتفي بأن يبثه ضمنًا ناسبًا إياه لحي.

ومؤدى ذلك أن حي بن يقظان يتوصل وفقًا لابن طفيل إلى حقائق الدين الأساسية بفضل فطرته الفائقة. وهذا هو الجانب النظري من مسيرة حي بن يقظان ومن فلسفة ابن طفيل نفسه. ويتضح من هذه المسيرة أنها تقوم على تلفيق لعناصر متباينة أفلاطونية وأرسطاليسية وأفلوطينية وإسلامية. وليس ذلك بالأمر المستغرب نظرًا لأن ابن طفيل أراد منذ البداية أن يعرض فلسفة ابن سينا الإشراقية، فهي نفسها تلفيقية. ومع ذلك فإن لهذا الجزء النظري من القصة مزايا لا تنكر. فثمة نظرات ثاقبة مثل الاهتمام بظهور الوعي بالذات كعلامة مميزة للإنسان؛ والتوقف عند ظاهرة الموت ودورها في التطور الروحي للإنسان.

أما الميزة الكبرى في القصة فهي في رأيي أنها تأتي تكملة للمسعى الذي بدأه ابن باجة في تدبير المتوحد، وذلك أن المتوحد في قصة ابن طفيل لا يتوقف عند حدود الطبيعة، بل يتجاوزه إلى

المستوى الميتافيزيقي (ما وراء الطبيعة) فيتطرق إلى عالم الروح، والحياة الآخرة، والسعادة (الثواب) والشقاء (العقاب)، والقرب من الله. وعلى ضوء هذا الشوط المكتمل، يمكننا أن نخطو خطوة أخرى في تقدير ابن طفيل فنقول إنه مهد الطريق

لا بن رشد. وذلك أن مؤلف قصة حي بن يقظان، قدم لابن رشد مخططًا كاملًا، وإن كان إجماليًّا، للفلسفة الإسلامية كما مارسها أسلافه في المشرق، وسهل على فيلسوف قرطبة منازلة الغزالي صراحة وبلغة المنطق والبرهان دفاعًا عن تلك الفلسفة بعد تخليصها مما شابها من خلط وتلفيق.

1 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ط 4 (القاهرة 2008) ص 54 وما يليها.

2 نفس المصدر، ص. 62- 63.

3 نفس المصدر، ص 65.

4 نفس المصدر.

5 نفس المصدر، ص 66.

6 نفس المصدر.

7 نفس المصدر، ص 68.

8 نفس المصدر، ص 68.

9 نفس المصدر، ص 74.

10 نفس المصدر، ص 68.

11 نفس المصدر، ص 65 وما يليها.

12 نفس المصدر، ص 68.

13 نفس المصدر، ص 69.

14 نفس المصدر، ص 65 - 66.

15 نفس المصدر، ص 85.

16 انظر ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، ط 2 (بيروت 2001) ص 171- 172. ولكن لاحظ أن ابن رشد ينهى عن استخدام لفظي «القدم» و«الحدوث». فهذا اللفظ الأخير فيما يقول لم يصرح به في الشرع، وهو يفضل استخدام ألفاظ مثل «الخلق» و«الفطور» (المشتق من فعل فطر ولفظ الاختراع).

17 ابن طفيل، المرجع السالف الذكر، ص 70.

18 نفس المصدر.

19 وله أيضًا أصول أفلاطونية.

20 ابن طفيل، المرجع السالف الذكر، ص 71.

21 نفس المصدر، ص 73.

22 نفس المصدر.

الفصل الرابع
الأخلاق في ظل التوحد

حرص ابن طفيل على أن يضمن مسيرة حي بن يقظان في طريق الحكمة فلسفة كاملة تشمل جانبًا عمليًّا أو أخلاقيًّا بالإضافة إلى الجانب العلمي النظري، وابن طفيل لا تفوته الإشارة إلى ذلك عندما يتحدث عما تبين لحي أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل[1]. وذلك شكل من أشكال الترتيب الموروثة؛ فالفلسفة العملية المعنية بالأخلاق (ما ينبغي أن يكون) تتلو الفلسفة النظرية (العلم بما هو كائن). إلا أن الجانب الأخلاقي من قصة ابن طفيل لم يلتفت إليه أحد رغم تنويه ابن طفيل بأهميته، ورغم أنه أحد الجوانب التي تتجلى فيها أصالة مؤلف حي بن يقظان. فلقد رأينا في الفصل السابق أن الجزء النظري من الكتاب تلفيقي الطابع لأنه يفترض فلسفة ابن سينا الإشراقية التي تعتمد بدورها على الجمع بين أرسطو وأفلاطون وأفلوطين. ويخيل إليَّ أن سر إهمال الباحثين للجانب الأخلاقي من مسيرة حي بن يقظان أنهم لم يتساءلوا كما لا بد أن ابن طفيل قد تساءل: كيف يمكن قيام أخلاق في ظل التوحد المطلق؟ ومن ثم كانت ضرورة التصدي لهذه المسألة هنا.

ولا بد أن ابن طفيل واجه صعوبة خاصة في تأليف هذا الجزء. فمن السهل نسبيًّا – ومع شيء من التواطؤ من جانبنا كقراء - أن نفهم كيف أدرك حي بن يقظان حقائق الوجود ومراتب الكمال المختلفة عن طريق دراسة الأشياء وتصنيفها بحسب خصائصها الفعلية، أو ما هو كائن. ولكن ليس من السهل أن نفهم كيف توصل البطل إلى مفاهيم مثل الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والواجب وما ينبغي أن يكون في ظل ظروف القيود الصارمة للعزلة المفروضة عليه. بعبارة أخرى: كيف توصل حي في ظل غربته القصوى إلى حقائق الأخلاق بدون تربية من نوع أو آخر؟ كيف اكتشف هذا الإنسان الحيوان الخير والشر وتعلم الأخلاق الفاضلة، وهو الذي لم ينشأ في إطار أسرة أو مجتمع ولم يتلقَّ تعليمًا من معلم أو أمرًا من مشرع أو إرشادًا من رسالة نبوية؟

هنا نستطيع أن نرى دليلًا واضحًا على براعة ابن طفيل وقدرته على حسن التخلص. فقد استطاع بفضل تلك الصعوبة ذاتها أن يجد لنفسه مخرجًا طريفًا يستحق الإعجاب، ويدعونا نحن المعاصرين إلى التفكر والاعتبار. فمفتاح الحل هو ما يرويه ابن طفيل عن «تشبُّه» حي بن يقظان بالكائنات على مستوياتها المختلفة من سلم الوجود. فحقائق الأخلاق (ما ينبغي أن يكون) عند ابن طفيل ترتكز على الحقائق النظرية، أي على ذلك التصور التراتبي الشامل للموجودات (ما هو

كائن) من أدناها أو مستوى المادة إلى أعلاها، أي أسمى الموجودات أو الله. وهي (أي حقائق الأخلاق) تُستقى من التشبه بالكائنات وفقًا لحظها من الكمال في ذلك التراتب. فالإنسان في رأي ابن طفيل يحتل منزلة وسطًا بين النباتات والحيوانات من ناحية وبين الكائنات التي تعلوه من ناحية أخرى، وهي تشمل الأجسام السماوية التي يعتقد ابن طفيل مثله مثل أرسطو أنها كائنات حية وإن كانت تمتاز على الإنسان بعقول أرقى وأقرب إلى العقل الأسمى والأكمل (الله)، كما تشمل هذا العقل الأخير ذاته. وبناء على ذلك يحدث التشبه أو الاقتداء بصورة منظمة بحسب تلك المستويات المتعددة بدءًا بالمستوى الأول، مستوى النباتات والحيوانات، فصعودًا إلى ما هو أعلى فأعلى.

والتشبه في هذه الحالة لا يعني المحاكاة الغريزية العمياء، بل يعني الاقتداء المدرك للحدود المناسبة التي يمليها التوسط بين المستويات الأدنى والمستويات الأعلى. وقد تلقى حي بن يقظان دروسه الأخلاقية أساسًا من الكائنات التي تعلوه بدافع التطلع إلى امتيازها عليه. وصحيح أنه يتشبه أيضًا بالنباتات والحيوانات الأدنى منه مرتبة بحكم الضرورة لأنه قريب منها وهو في حاجة مثلها إلى الاغتذاء ودفع الأذى عن النفس والمحافظة على البقاء. إلا أنه يدرك أن هذا التشبه يضعه في دائرة الحس ويحول بينه وبين مراعاة المستويات العليا من الوجود، وأعلاها الكائن الأسمى، والتشبه بهذه الكائنات والتطلع إلى كمالها يفرض عليه رعاية ما هو أدنى منه عند التشبه به. فهناك إذن قوتان متعارضتان تميل به إحداهما إلى إشباع رغباته وشهواته الحيوية بينما تشده الأخرى نحو المستويات العليا من الوجود، وتملي عليه من ثم ضبط رغباته وشهواته. وهو لا يشبعها دون قيود، فلا يأخذ من منتجات النبات والحيوان إلا في حدود الضرورة أو بقدر حاجته مع المحافظة في الوقت نفسه على أنواع هذه الكائنات.

وهذا الشرط الأخير تمليه قوة الجذب إلى أعلى، فلا يجوز للإنسان فيما يرى ابن طفيل أن يعترض على «فعل الفاعل»[2]. يريد بذلك أن يقول إن الإسراف في استهلاك النباتات والحيوانات يؤدي إلى انقراضها ويعد من ثم اعتراضًا على عمل صانعها أو خالقها. ولذلك كان حي شديد الحرص على الاقتصاد في تلبية احتياجاته، فلا يأخذ من النباتات إلا بحسب توافر الأنواع ونضج الثمار؛ وهو فيما يقول ابن طفيل «يقصد أكثرها وجودًا وأقواها توليدًا وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها»[3]. وإذا لم يتوافر له من النبات ما يسد حاجته، أخذ من الحيوان أو من بيضه على أن يأخذ من أكثر الحيوانات وجودًا ولا يستأصل منها نوعًا بأسره[4].

ونستطيع هنا أن نكشف عن افتراض يستند إليه ابن طفيل ضمنًا، وهو افتراض يجيب بوضوح عن السؤال الذي طرحناه عن مصدر معرفة الخير والشر. فالمصدر الأساسي هو الكون ذاته لأن الكائنات لا تتميز بخواص طبيعية فحسب، بل تتميز أيضًا بدرجات متفاوتة من الفضل والكمال. ولئن كان حي قد حصَّل معارفه النظرية بدراسة الخواص الطبيعية للأشياء، فقد توصل إلى معرفة الخير والشر واكتساب الأخلاق الفاضلة عن طريق الاقتداء بها بحسب اقتراب بعضها من الكائن الأكمل والخير الأعظم (الله). ويمكننا أن نقول إن حي بن يقظان أصبح لديه «ضمير» بفضل تمعنه في كمال الكائنات العليا وتعرضه لتأثيرها، فهي التي تدفعه إلى عمل الخير والامتناع عن عمل الشر وعن الإضرار بما يدنوه من الكائنات.

ولا يكتفي ابن طفيل بالحث على المحافظة على أنواع النباتات والحيوانات بطريقة سلبية، أي عن طريق الامتناع عن الإفراط في استهلاك منتجاتها. بل يرى أيضًا أن هذه المحافظة تقتضي العمل من أجلها على نحو إيجابي. وتتضح هذه الفكرة عندما نأتي إلى آرائه في التشبه على المستوى الثاني من الموجودات، حيث يقتدي حي بالكائنات التي تعلو الإنسان مباشرة، أي الأجسام السماوية بما لها من عقول فائقة وما تحظى به من قرب من الله. فهنا يرى أن لهذه الكائنات السماوية ثلاث فئات من الصفات تعين حيًّا على الاقتداء بها جميعًا سعيًا إلى الكمال الخلقي. فلهذه الكائنات صفات في ذاتها مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة ومنزهة عن الكدر؛ ولها أيضًا صفات تتميز بها من حيث علاقتها بالكائنات الأدنى منها وهي ما تعطيه من تدفئة وتبريد وإضاءة؛ ولها ثالثًا صفات تتصف بها بالإضافة إلى ما يعلوها مثل مشاهدة الكائن الأسمى مشاهدة دائمة[5].

وما يعنينا هنا هو تشبه حي بصفات الفئة الثانية، فهو يلتزم بأداء أعمال معينة في رعاية النباتات والحيوانات على غرار ما تقدمه الأجسام السماوية من منافع وخدمات للكائنات الأرضية. يقول ابن طفيل: «فكان تشبهه [أي تشبه حي بتلك الفئة من الصفات] أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا يزيلها. فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشًا يكاد يفسده [إلا و] أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يُزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي وتعهده بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفّل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه. ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله...»[6].

ومن الممكن أن يُقال بصفة عامة إن حيًّا كان يتشبه بالكائنات التي تعلوه مرتبة في جميع فئات صفاتها. فهو بالإضافة إلى عمله على تحليه بالصفات الذاتية الحميدة المماثلة، يتطلع إلى صفات المستويات الأعلى، ويحرص على رعاية الكائنات التي تدنوه.

وهذا قليل من كثير مما يقوله ابن طفيل في مجال الأخلاق. وقد أوردت بالنص بعض عباراته لأنني لا أجد أفضل أو أدق أو أرق من عباراته في رعاية النباتات والحيوانات (حتى ما كان منها مؤذيًّا) والموارد الطبيعية (مثل المياه). ولعبارات ابن طفيل رنين معاصر لأنها تتجاوب مع همومنا البيئية، وتدين بالتالي مجتثي الأشجار، ومحرقي الغابات، والمعتدين على الأراضي الزراعية والأنهار، وملوثي المحيطات والأجواء، ومبيدي أنواع الحيوان للاتجار في أعضائها؛ وتفضح كل مَن يتوهم أنه يؤدي الواجب نحو السماء (أو الضمير) دون أداء الواجب نحو الأرض.

وصحيح أن اهتمامات ابن طفيل الأخلاقية كما عبر عنها في قصته محدودة لأنها تقتصر على الكائنات التي تعلو الإنسان أو تدنو عنه، وأن فكرة الواجب أو ما يمليه الضمير لا تمتد إلى الإنسان نفسه. ولكن هذا الاقتصار أمر فرضته حدود القصة بما أنها تدور حول إنسان متوحد يعيش خارج نطاق المجتمع البشري، ولكنه لا يخل بالمبدأ الأخلاقي الذي أرساه الفيلسوف، وهو ضرورة الاقتداء بالأفضل والأقرب من المثل الأعلى. فهذا المبدأ يظل قائمًا وواجب التعميم بحيث يشمل جميع الكائنات، بما في ذلك الغير من بني الإنسان.

وصحيح أيضًا أن فكرة الاقتداء بالأجسام السماوية لم تعد مقبولة لأننا لا نؤمن اليوم بأن لهذه الأجسام عقولًا فائقة أو غير فائقة. ولكن هذا لا ينفي المبدأ المذكور. فالمهم في جميع الحالات وأيًّا ما كان تصورنا للكون، هو السعي دائمًا إلى تحقيق ما هو أفضل. فالعمل في مجالات القيم جميعًا – أي الحق (البحث عن الحقيقة)، والخير (فعل الخير أو العمل الفاضل)، والجمال (الإبداع الفني) - يفترض فكرة المثل الأعلى للكمال، أو الغاية التي لا تُنال، ولكن يجب التطلع إليها والسعي إلى الاقتراب منها بقدر الإمكان.

ومن السهل أن نرى أن الدروس التي يقدمها ابن طفيل في قصته الخرافية قابلة للتعميم بحيث تشمل الريف والحضر، القرى والمدن. فليس من الممكن رعاية النباتات والحيوانات والموارد الطبيعية دون بسط هذه الرعاية حتى تحيط بما يبنيه الإنسان من عمران. وهي دروس تدين بطبيعتها أعمال التشويه والتدمير وكل ما يُلحق الضرر بالكائنات.

ولا يقلل من أصالة ابن طفيل أن فكرة التشبه بمعنى الاقتداء بما هو أعلى ترجع في الأصل إلى عدة مصادر. ومن ذلك رأي أرسطو في انتظام الموجودات كل بحسب رتبته حبًّا للكائن الأسمى

(الله) وشوقًا إلى كماله. وربما كان ابن طفيل قد تأثر أيضًا بأشعار أبي العلاء المعري في الرفق بالنبات والحيوان. إلا أن ابن طفيل - عندما يسلط الضوء على اتجاه آخر للتراتب الكوني وهو رعاية ما هو أعلى لما هو أدنى – يذكرنا بمصدر آخر أشد أهمية من كل تلك المصادر، وهو المفهوم القرآني المتعلق باستخلاف الإنسان على الأرض. وفكرة التشبه كما يستخدمها ابن طفيل في هذا السياق وفي هذا الاتجاه قابلة بدورها للتعميم بحيث تشمل كل الكائنات الضعيفة سواء أكانت بشرًا أم حيوانًا أم نباتًا.

ومن المعروف أن ابن طفيل عاش في مكان غير بعيد عن غرناطة. ولذلك دلالته. فالزائر لهذه المدينة التي تحتوي على قصر الحمراء وجنة العريف وتنطوي بيوتها على حدائق داخلية لا بد أن يدرك على الفور كيف حاول المسلمون أن ينشئوا في إسبانيا جنة تجري من تحتها الأنهار. وقصر الحمراء نموذج معماري يشهد على الترف الحضاري الذي يجمع بين الازدهار المادي والازدهار الفكري. ولقد كان للبيئة التي نشأ فيها ابن طفيل تأثير على آرائه في رعاية الأرض. ولكن من المهم أن نلاحظ كيف استطاع أن يدرج بحذق اهتماماته البيئية في إطار فلسفي أخلاقي أملته قيود قصة عن التوحد في بيئة طبيعية خلت من البشر.

وتذكرنا أفكار ابن طفيل عن رعاية الأرض – وهي فكرة إسلامية أصيلة - بأن التتار المعاصرين الذين يهدمون باسم الإسلام التماثيل والمساجد والكنائس وأضرحة الأولياء والقديسين ليسوا أصح إسلامًا من المسلمين البنائين والتعميريين وليسوا في الواقع من الإسلام في شيء.

1 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ط 4 (القاهرة 2008)، ص 80.

2 نفس المصدر، ص 78.

3 نفس المصدر.

4 نفس المصدر.

5 نفس المصدر، ص 79.

6 نفس المصدر.

الفصل الخامس

الحكيم في مواجهة المجتمع

رأينا فيما تقدم كيف قطع حي بن يقظان شوط الحكمة كاملًا - أي بجانبيه النظري والعملي - في جزيرته النائية غير المسكونة، ويبقى بعد ذلك الجزء الأخير من الرواية حيث يواجه حي مجتمع البشر. حدث ذلك في البداية وهو ما زال في موطنه الأصلي – وكان قد بلغ الخمسين من العمر - عندما التقى بأبسال الذي جاء من جزيرة أخرى آهلة بالسكان، يقول ابن طفيل إنها «انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور»[1]. ولكن يتبين من السياق – وبخاصة عندما انتقل حي وأبسال إلى تلك الجزيرة - أن الملة الصحيحة التي انتقلت إليها لم تكن سوى الإسلام، وأن سكان الجزيرة كانوا في الواقع مسلمين.

وقد نبَّه ليون جوتييه في تقديمه لترجمته الفرنسية لكتاب ابن طفيل إلى أن مَن سبقه من الشراح الأوروبيين أهملوا هذا الجزء من القصة، ورأى عن وجه حق أن من الضروري دراسة العمل ككل واستخلاص كل الرسائل الفلسفية المبثوثة فيه، ولا سيما فكرة التطابق بين الشريعة والحكمة.[2] إلا أن ليون جوتييه لم يتمكن هو نفسه من تحقيق المهمة كاملة. فقد فاته كما فاتهم اكتشاف الجانب الأخلاقي من القصة الذي تناولناه في الفصل السابق. وقد أصاب عندما أبرز أهمية فكرة التطابق بين الشريعة والحكمة. وأصاب أيضًا عندما سلط الضوء على فشل الحكيم في التواصل والتواؤم مع المجتمع المؤمن لأن أغلبية السكان بما فيهم حاكمهم كانوا من العوام الذين يتمسكون بظاهر الشرع ويعجزون عن النفاذ إلى باطنه عن طريق التأويل[3]. ولكن جوتييه كما سنرى فيما يلي قصر في استخلاص كل النتائج اللازمة عن هذا الفصل الأخير من الرواية.

يزور أبسال جزيرة حي ويصاحبه ويعلمه اللغة قبل اصطحابه إلى تلك الجزيرة المسكونة، وهناك يتعرف حي عن طريق أبسال على فتى آخر من أهل الجزيرة هو سلامان رئيس الجماعة. وهنا يسجل ابن طفيل فارقًا ذا دلالة بين أبسال وسلامان. فكلاهما مؤمن بتلك الملة صادق في إيمانه حريص على أداء «الأعمال الظاهرة» [أي العبادات] ومجد في التفقه فيما ورد في الملة من ألفاظ

في صفة الله وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب. إلا أن أبسال كان أشد غوصًا على الباطن وأطمع في التأويل وأكثر عثورًا على المعاني الروحية. أما سلامان فكان أكثر احتفاظًا بالظاهر وأشد بُعدًا عن التأويل والتأمل. ولم تخلُ تلك الشريعة من فارق موازٍ، ففيها أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة[4].

بهذه العبارات هيَّأ ابن طفيل المسرح للمقابلة بين ثمار التوحد وبين الإيمان في مجتمع بلغته إحدى الرسالات النبوية الصحيحة. فهناك الأبطال الثلاثة الرئيسيون: حي المتوحد، وأبسال المناصر للتأويل وطلب الباطن والمعاني الروحية، وسلامان المتمسك بالظاهر. وهناك الشريعة المتبعة في جزيرة أبسال وسلامان، وهي نفسها تتضمن أقوالًا فيها فوارق موازية تتجه نحو الباطن أو الظاهر من الأمور. وهناك أخيرًا عامة الجمهور من سكان الجزيرة. ومن الواضح أن هذه الأوضاع التي يصفها ابن طفيل تمثل بصورة رمزية أوضاع المجتمع الإسلامي، وبصفة خاصة أوضاع المجتمع الإسلامي في الأندلس في ذلك الزمان، بما في ذلك فئات المؤمنين. وهي اختلافات أشار إليها ابن طفيل بصورة موجزة وسنبرزها فيما يلي.

تحدث المقابلة على مرحلتين. المرحلة الأولى فيما بين حي وأبسال وهما ما زالا في جزيرة حي. فأبسال بطبيعته ميال إلى التأويل والغوص على المعاني الروحية، ومن السهل عليه أن يتفق مع حي. فلما سمع أبسال من هذا الأخير وصف الشوط الذي قطعه في طريق الحكمة وما توصل إليه بفضل عقله وحده من حقائق وذوات مفارقة لعالم الحس عارفة بذات الحق وأوصافه الحسنى، وما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، «لم يشك أبسال في [أن] جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره... هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان... وتطابق عنده المعقول والمنقول»[5]. وهناك إذن في هذه المرحلة تطابق (توافق تام) بين الحكمة والشريعة.

وسمع حي من ناحيته أقوال أبسال عن جزيرته وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها، وعما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط، فلم يرَ فيما سمع ما يخالف ما شاهده، وعلم أن من جاء بذلك الوصف محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه فآمن به وصدقه وشهد برسالته[6]. وإذا ترجمنا ذلك بلغة الإسلام قلنا إن حيًّا آمن بالله ورسوله وأصبح مسلمًا.

إلا أن هذا التوافق التام بين المنقول والمعقول في رأي الصاحبين لم يحُل دون ظهور اختلافات بينهما. يقول ابن طفيل إنها تتعلق بأمرين أصبحا مثار تعجب وتساؤل من جانب حي. المسألة الأولى تتعلق بطريقة التعبير عن حقائق الإيمان الأساسية، وهي لماذا ضرب رسول الله الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في شر التجسيم؟

وابن طفيل يشدد بعبارات مختلفة على هذه المسألة، ويشير ضمنًا إلى أنها ليست عارضة وأنها لا تقتصر على حي، بل تمس جميع المؤمنين. فهناك فيما يقول الاختلاف بين المثال والحقيقة، أو بين الخيالات والموجودات؛ وذلك أن الملة تحاكي الموجودات الحقيقية (التي توصل إليها العقل) بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الموجودات وتثبت رسومها في النفوس. وهذه «الخيالات» و«الرسوم» الحسية تُعرض لخطر التجسيم والتشبيه (بأمور الحس)[7]. ومن ذلك تشبيه صفات الله بصفات الإنسان، وتفسير آيات القرآن عن الجنة والنار تفسيرًا ماديًّا حرفيًّا (في مقابل مفهومَي الثواب والعقاب الروحيين كما أدركهما حي). ومن المعروف أن هذه المسائل أثارت جدلًا واسع النطاق بين المسلمين وأدت إلى نشوء فرق متنازعة، مثل النزاع بين «المشبهين» (المجسمين) و«المعطلين» (منكري الصفات).

أما المسألة الثانية، فهي تتعلق بالجانب التطبيقي من الشريعة، وهي لماذا اقتصر الرسول على الأمر بأداء فرائض وعبادات بعينها دون غيرها؟ ولماذا أباح اقتناء الأموال والتوسع في المآكل بحيث يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟ مثل هذه الأمور كانت تتجاوز نطاق المعقول والمفهوم كما عرفه حي حتى ذلك الحين، أو نطاق ما ألزم به نفسه من سلوك عن طريق التشبه بالكائنات والاقتداء بما هو أكمل. فقد كان حي يرى بالنسبة لهذه النقطة الأخيرة ألا «يتناول أحد شيئًا إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن [لها] عنده معنى»[8].

وابن طفيل يتفهم اعتراضات حي، بل ويرى أن ما توصل إليه حي بفطرته الفائقة هو الحق على وجه الإجمال، ولا يرى في ذلك عيبًا سوى أنه – أي حي – لا يدرك الفوارق بين الصفوة والعوام ولا يعي مقتضيات المخاطبة والتعامل مع الفئة الأخيرة. يقول في هذا الصدد إن حيًّا كان «يرى أن ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلًا ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو

تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة»[9]. ويعقب ابن طفيل على هذه الآراء بالقول: «وكان الذي أوقعه [أي حي] في ذلك كله [أنه كان يتوهم] أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلًا»[10].

والشرح الذي يقدمه ابن طفيل لهذه المسائل الخلافية التي أثيرت بين حي وأبسال وحدهما في جزيرة حي ليس سوى تمهيد واستباق لما سيحدث عندما ينتقل الصديقان إلى جزيرة أبسال. فهنالك يصطدم حي بتلك الخلافات من حيث هي فوارق وحقائق اجتماعية حية. يقول ابن طفيل إن حيًّا كان يشفق على الناس ويطمع أن تكون نجاتهم على يديه، وإنه اعتزم الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم[11]. فلما اجتمع بطائفة من أصحاب أبسال (وهم من النخبة) أكبروه وأعظموه. ثم اجتمع بكبير القوم سلامان (وهو من أهل الظاهر ويرى ملازمة الجماعة ويحرم العزلة) كما اجتمع بعامة الجمهور فشرع في تعليمهم وبث أسرار الحكمة فيهم. إلا أنه سرعان ما اكتشف صعوبة العقبات التي تواجهه. يقول ابن طفيل: «... فما هو إلا أن ترقى قليلًا وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم... وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلًا ونهارًا ويبين لهم الحق سرًّا وجهارًا

فلا يزيدهم ذلك إلا نبوًّا ونفارًا...»[12] ثم يستدرك ابن طفيل فيصف هذا الجمهور بأنهم كانوا مع ذلك «... محبين للخير راغبين في الحق إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ولا يلتمسونه من بابه بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم».[13] فالناس من هذه الفئة أهل إيمان وفضيلة لولا أنهم يطلبون الحق من غير طريقه الصحيح، أي عن طريق الأمثال والخيالات والرسوم. وهم في ذلك معذورون بسبب قلة أفهامهم، وهذا يكفيهم ولا حرج عليهم في ذلك، وينبغي أن يُتركوا وشأنهم طالما التزموا بالسلوك الفاضل.

ولكن كانت هناك فئة أو فئات أخرى من الجمهور عرفهم حي واستنكر طريقهم. يقول ابن طفيل: «وتصفح [حي] طبقات الناس... فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة

ولا يزدادون بالجدل إلا إصرارًا. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم منها...»[14].

ولدينا إذن ثلاث فئات اجتماعية في جزيرة أبسال. فهناك النخبة القليلة العدد من أصحاب أبسال ممن يبجلون حيًّا ويتقبلون رسالته الروحية. وهناك فئة ثانية من أصحاب سلامان الحاكم، وهم من عامة الجمهور الذين يعجزون عن تلقي تلك الرسالة المجردة (من الخيالات والرسوم) بسبب قلة أفهامهم، وإن كانوا من أهل الإيمان والاستقامة، وتجدي فيهم الموعظة والكلمة الحسنة. وهناك فئة ثالثة من الجمهور منصرفون إلى إشباع شهواتهم واقتناء حطام الحياة الدنيا. فليس لهؤلاء من مأوى إلا الجحيم. يقول فيهم ابن طفيل: «... وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئًا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين [به] أو يدافع عن رقبته...»[15]، ولهذه العبارة الأخيرة أهمية خاصة لأنها تدل على أن الناس من هذه الفئة – رغم انغماسهم في الأمور الحسية والدنيوية – قد يظهرون التدين ويتمسكون بالأمور الشكلية من الشرع حماية لمآربهم الحقيقية.

ويستخلص حي من مشاهداته وتجاربه في الجزيرة المأهولة بعض النتائج العملية. وذلك أنه لما رأى بصفة عامة أن أكثر الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له[16]. وبناء على ذلك اعتذر لسلامان وأصحابه عما تكلم به وتبرأ منه وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا. فهذه الفئة «المريدة القاصرة» كما يقول ابن طفيل لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأن ليس لها أن ترفع عنه إلى «بقاع الاستبصار» (مستوى المعرفة الحقيقية)، وإلا اختل ما هي عليه وعجزت عن أن تلحق بدرجة السعداء[17].

وتنتهي زيارة حي لجزيرة سلامان بعودته ومعه أبسال إلى الموطن الأصلي لحي حيث اقتدى به أبسال وعبدا الله حتى أتاهما اليقين.[18] وهو ما يعني من وجهة نظر ابن طفيل أن على الحكيم (الفيلسوف) أن يعود إلى توحده، وأن الفلسفة لا مفر لها من الغربة، فهي

لا تصلح إلا للقلة القليلة من الناس. وابن طفيل لا يخفي استعلاءه على الأغلبية. فموقفه من هؤلاء يتراوح بين الإشفاق عليهم أو احتقارهم الصريح لأنهم فيما يرى لا يختلفون عن الحيوانات غير الناطقة ولا قدرة لديهم على اكتساب المعرفة الصحيحة، ولا أمل في إصلاحهم، والأفضل أن يتركوا وشأنهم طالما تمسكوا بالشريعة التي وضعت لهم من المفاهيم والقواعد ما يتناسب وأفهامهم.

إلا أن ما يسترعي النظر حقًّا هو أن ابن طفيل يختتم رسالته إلى الصديق الذي طلب إليه أن يطلعه على أسرار الحكمة المشرقية، بالتأكيد على أن ما اشتمل عليه رده
«لا يوجد في كتاب ولا يُسمع في معتاد خطاب وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله...» ويقول إنه خالف في رده «طريق السلف الصالح في الضنانة به، ويعتذر عما تساهل في تبيينه وتسامح في تثبيته»[19]. وما يقوله ابن طفيل غير صحيح فيما يتعلق بالعلم الذي يدعي أنه «مكنون» ومضنون به. ولا يبدو أنه يعني ببساطة ما سجله من نتائج فلسفية (نظرية وعملية وذوقية) توصل إليها هو نفسه أو حي بن يقظان بفضل الفطرة الفائقة أو العقل السليم. فليس في هذه النتائج أسرار مكنونة أو مضنون بها لأنها متاحة ومألوفة في أعمال الفلاسفة السابقين – لا سيما ابن سينا كما يعترف ابن طفيل هو نفسه – وكتابات بعض المتصوفة. فماذا يعني ابن طفيل على وجه التحديد؟ الأرجح أنه إنما يشير إلى تلك المقارنة التي عقدها على نحو صريح وواضح بين الفلسفة وحقائقها وبين الدين كما جاء به الأنبياء ومحاكاته لحقائق الفلسفة بالأمثال والخيالات والرسوم. وذلك أن طرح الموضوع على هذا النحو لا يدع مجالًا للشك في أن ابن طفيل يرجح كفة الفلسفة بوصفها المعرفة الحقيقية، وذلك مهما قيل عن تطابق الجانبين، أو مناسبة كل جانب منهما لهذه الفئة أو تلك من الناس. وليس أدل على ذلك من أن الجمهور أو أغلبية الناس – أي سلامان وأصحابه ومن شابههم على مر العصور بما في ذلك عامة الفقهاء ورجال الدين – لن يرضوا بوصف ما يؤمنون به بأنه محاكاة للحقيقة وليس الحقيقة ذاتها، وبأن الحقيقة فيما يتعلق بالإيمان

الصحيح تلتمس لدى الفلاسفة. ويتجلى هذا السخط فيما واجهته الفلسفة من شك في نواياها ورقابة عليها، وفيما تعرض له الفلاسفة في أسوأ الأحوال من اضطهاد ومطاردة.

وقد أجاد جوتييه إذن في الكشف عن بعض المرامي الفلسفية الدينية للقصة، وفي وصف التنافر بين الحكيم الزائر وبين مجتمع المؤمنين – المسلمين – كما عرضه ابن طفيل، واقترب جوتييه بذلك من الحقيقة، ولكنه لم يدركها كاملة. وذلك أنه لم يستخلص كل ما يعنيه ذلك التنافر وما تؤكده خاتمة القصة بشدة. فحي بن يقظان ييأس من أهل الجزيرة المسلمين ويرحل عنهم ويعود هو وصاحبه أبسال إلى البرية. ولم يرَ جوتييه أن هذه النهاية التي أهملها تلقي ضوءًا كاشفًا على القصة من أولها إلى آخرها وتظهر بجلاء أنها تدل من ألفها – أي منذ نشأة حي كنابت دخيل - إلى يائها - أي رحيله وعودته إلى جزيرته الأولى – على أن القصة تُعد تطبيقًا متطرفًا لآراء ابن باجة في تدبير المتوحد، وتؤكد بشدة على فكرة الغربة، غربة الفلسفة في مجتمع المؤمنين المسلمين. ونحن إذن بإزاء فصل آخر من القصة الأندلسية، فصل يحول توحد ابن باجة إلى نقد نافذ – وإن كان مبطنًا بلغة رمزية – للمجتمع الإسلامي كما عرف في المشرق والمغرب. وسنرى في الفصول المخصصة لابن رشد في هذا الكتاب كيف يخطو فيلسوف قرطبة بالنقد خطوة أخرى، فيجعله هجومًا صريحًا على معاداة العقل.

1 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ط 4 (القاهرة 2006) ص 86.

2 Lèon Gautier, *Ibn Thofail, sa vie, ses, oeuvres*, (Paris 1909) p. 65.

3 وهذا هو رأي ابن طفيل كما سنرى فيما يلي.

4 ابن طفيل، المرجع السالف الذكر، ص 86.

5 نفس المصدر، ص 89.

6 نفس المصدر، ص 89.

7 نفس المصدر.

8 ننفس المصدر.

9 نفس المصدر.

10 نفس المصدر.

11 نفس المصدر، ص 90.

12 نفس المصدر.

13 نفس المصدر.

14 نفس المصدر، ص 91.

15 نفس المصدر.

16 نفس المصدر.

17 نفس المصدر، ص 91 – 92.
18 نفس المصدر، ص 92.
19 نفس المصدر.

الفصل السادس

الفيلسوف المقاتل

يروى في كتب التاريخ أن ابن طفيل هو الذي قدم ابن رشد إلى الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف، وأشار عليه بأن يكلف الفيلسوف الشاب بشرح أعمال أرسطو. وهذا ما فعله ابن رشد على نطاق ضخم، وأصبح بذلك جديرًا بلقب «الشارح الأكبر» للمعلم الأول. ولكن ما هي العلاقة الفكرية بين ابن طفيل وابن رشد؟ أم ليس هناك علاقة من هذا القبيل بين الفيلسوفين، وأنهما ينبغي أن يُدرسا منفصلين كما جرت العادة حتى اليوم؟ أولهما صاغ فلسفته في صورة قصة خرافية والآخر فيلسوف «عقلاني» معني أساسًا بشرح أرسطو. فما علاقة هذا بذاك؟ الواقع أن ثمة علاقة عميقة بينهما، ولكنها

لا تُلتمس في الروايات التاريخية، بل في مؤلفات الرجلين، ولا تُستبان إذا قُرآ منفصلين كما جرت العادة. فمن المؤكد أن ابن رشد كان يضع خرافة حي بن يقظان نصب عينيه وهو يؤلف كتبه، وأنه استرشد بها سواء اتفق مع مؤلفها أو اختلف معه. ويصدق هذا بصفة خاصة على كتاب ابن رشد الشهير فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. ففي هذا الكتاب وضع ابن رشد مخططًا للبرنامج الفلسفي الكبير الذي كرس حياته لتنفيذه، وكانت الخرافة التي نسجها ابن طفيل هي نقطة انطلاقه[1].

ومن العناصر التي يتضمنها هذا البرنامج الدخول في منازلة صريحة مع خصوم الفلسفة وتفنيد دعاواهم بدلًا من النقد المبطن على طريقة ابن طفيل؛ وتقرير واضح للتفرقة بين باطن الشرع وظاهره مع تحديد فقهي دقيق لشروط التأويل وحدوده، والتدليل على شرعية الفلسفة وضرورتها؛ وفتح الباب لاستيراد العلوم الأرسطية بكاملها مع شرحها شرحًا صارمًا ينقيها من العناصر الدخيلة التي لم تنجُ منها فلسفة ابن طفيل؛ وتقديم حل لعدد من المسائل الشائكة الناجمة عنها؛ وإعادة تصنيف الفئات الاجتماعية بحيث تخصص للفلاسفة في المجتمع مكانة رفيعة بوصفهم الراسخين في العلم في مقابل الفئات الأخرى الأقل شأنًا.

ولو أننا قرأنا عملي الفيلسوفين معًا، لرأينا كيف خرجت فلسفة ابن رشد العقلانية من رحم الخرافة لكي تطرحها جانبًا، وكيف تعلم ابن رشد من الشيخ الذي رعاه وزكاه لكي يفترق عنه، دون أن ينقده صراحة. وتذكرنا قصة العلاقة بين هذين الفيلسوفين بعلاقة أرسطو بأستاذه أفلاطون. يُروى عن الأستاذ أنه كان يصف تلميذه بأنه «العقل»، ويُروى عن التلميذ أنه قال: «أنا أحب أفلاطون، ولكن الحقيقة أحب إليَّ منه». وهذا إذن هو العقوق الخلاق.

يروي ابن طفيل في قصة حي بن يقظان كيف استطاع طفل رضيع تربى بين الحيوانات في جزيرة غير مأهولة أن يرتقي بفضل فطرته الفائقة من مرتبة الحيوان ويتوصل خطوة فخطوة إلى تصور كامل للكون على مختلف مراتبه من الكمال إلى أن يقترب من أكمل ما في الكون (الله)، ويبلغ أعلى درجات الحياة الأخلاقية والروحية؛ وكيف أن هذا الإنسان أُتيح له بعد سنوات العزلة أن يلتقي بمَن يُطلعه على ما جاء في الرسالات النبوية من أركان الإيمان، فصدَّق وآمن وأدرك أن ما توصل إليه بعقله (الحكمة أو الفلسفة) مطابق لما نُقل إليه (الشريعة).

ومن الواضح أن القصة مروية على هذا النحو تتضمن ردًّا على الغزالي الذي اتهم الفلاسفة بالكفر. وابن رشد يوافق تمامًا على تلك النتيجة النهائية التي توصل إليها حي ابن يقظان نيابة عن ابن طفيل. فهو – أي ابن رشد – ينص على أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة»[2]، وهو يريد بدوره أن يرد على الغزالي دفاعًا عن الفلسفة. إلا أنه يشرح في كتاب فصل المقال نهجًا جديدًا لردٍّ حاسم ينهي الجدل حول هذه القضية.

والأمر يقتضي اتباع نهج جديد لأن طريقة ابن طفيل في الدفاع عن تطابق العقل والنقل قاصرة من وجهة النظر الرشدية العقلية. فهو دفاع يتخذ صورة قصة تروي مسيرة بطل خرافي نحو الإيمان بذلك التطابق، وتعبر في الواقع عن تجربة ابن طفيل نفسه في صورة خرافية. وابن طفيل كما سنرى بعد قليل لا يخفي ذلك. إلا أن الدفاع عن تطابق العقل والنقل بناء على تجربة فردية لإنسان خرافي أو حقيقي لا تثبت صدق النتيجة المنشودة، أي إنها لا تثبت تطابق الفلسفة والشريعة بالضرورة وعلى وجه اليقين. فقد يصلح أسلوب السرد لتجارب الأفراد وسيلة لضرب الأمثال وبث العظات؛ ولكنه
لا يغني في رأي ابن رشد عن التدليل بالبرهان.

وابن طفيل لا يخفي أنه يروي قصته لكي تكون مثلًا يُهتدى به. فهو – كما رأينا في الفصل الأول - يُصدِّر كتابه بمقدمة يروي فيها أن الغرض من رواية القصة هو الرد على رسالة جاءته من صديق طلب إليه شرحًا للفلسفة المشرقية كما عبر عنها ابن سينا. وهو يستجيب لهذا الطلب، ولكنه يتماهى – هو الراوي – مع حي بن يقظان، كما يتماهى – هو الشارح - مع الفلسفة التي يشرحها، وينتهي إلى موقف الشيخ الصوفي الذي ينصح مريده بالاقتداء به. يقول لصديقه: «... وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم علينا سلوكنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه... فتشاهد ما شاهدناه...»[3].

وابن طفيل يتبع طريقة ملتوية في الرد على الغزالي. فبالإضافة إلى أن رده لا يستشف بسهولة من تفاصيل القصة الخرافية، نراه يورد في تصديره لكتابه أقوالًا ملتبسة عمَّن اتهم الفلاسفة بالكفر. فهو يذكر الغزالي بين عدد آخر من الفلاسفة دون أن يبرز دوره وأهميته الخاصة، ولا ينقده صراحة بل يكتفي في الحديث عنه بعبارات مخففة. يقول مثلًا إن كتب الغزالي «هي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في موضع آخر وتكفر بأشياء ثم تتحللها...»[4] وهذه طريقة مخففة في التعبير عن النقد الحقيقي، وهو أن الغزالي متقلب الرأي أو أنه يناقض نفسه. بل إن القول بأن الغزالي لا يستقر على رأي هو في حد ذاته تقليل من شأن اتهام الفلاسفة بالكفر، وهي تهمة خطيرة، وينبغي التوقف عندها. ولكن ابن طفيل يمر بها مرورًا عابرًا. ويبدو إذن أنه يتهيب التصدي صراحة «لحجة الإسلام»، ويتهرب من تضييق الخناق عليه، ولا يكاد يقترب من هدفه حتى ينحرف عنه. وابن طفيل يعرف هدفه تمامًا لأنه يحدد بعض المسائل التي كفَّر فيها الغزالي الفلاسفة؛[5] ويدرك أن الأمر يقتضي معالجتها لأنه يتناول بعضها على نحو ما في ثنايا قصته، ولكنه يبذل قصاراه لكي يتجنب المواجهة.

وقد يُقال في تفسير هذه الازدواجية إن ابن طفيل، وإن اختلف مع الغزالي في تكفير الفلاسفة، فإنه يتفق مع صاحب المنقذ من الضلال في تصوفه. وقصة حي بن يقظان تنتهي ببطلها ومؤلفها إلى أحوال ومشاهدات ومواقف تعجز اللغة عن وصفها، كما يقول ابن طفيل وكما يقول المتصوفة وكما يقول الغزالي في بيته الشهير: «فكان ما كان مما لست أذكره/ فظن خيرًا ولا تسأل عن السبب». وقد يكون الاتفاق مع الغزالي في جانب من تفكيره سببًا لتخفيف الاختلاف معه في جانب آخر.

ولكن هذا السبب لا يكفي لتفسير تهاون ابن طفيل في التصدي لتهمة التكفير. فقد رأينا فيما تقدم أنه كان يؤثر الحيطة والحذر في التعامل مع حجة الإسلام. كان يدرك بطبيعة الحال أن عداء الغزالي للفلسفة ساد وانتشر على مر العصور بين الخاصة والعامة في المشرق والمغرب على حد سواء. ويبدو أنه أراد أن يوحي لقرائه أنه وهو الفيلسوف متصوف أيضًا على غرار الغزالي، وأن يوهمهم بأن الاختلاف بينهما هين في نهاية المطاف. وكان إذن يخشى على نفسه من أن يناله سوء إذا اشتد في معارضة «الإمام». وصحيح أن ابن طفيل – طبيب الخليفة ومستشاره – كان مقربًا

من صاحب السلطان وينعم بثقته وحظوته، ولكن هذه المكانة في حد ذاتها كانت تستدعي التصرف بحصافة وكياسة. فأنت لا تأمن شر الحاكم المطلق، ولا تأمن شر مَن يخلفه.

وهناك علامات تدل على أن ابن طفيل كان يسيء الظن بأصحاب السلطة القائمين منهم والقادمين، ويدرك قدرتهم على تأليب العامة على المفكرين والعلماء. يظهر ذلك بقدر من الوضوح في الجزء الذي يخصصه لخروج حي بن يقظان من عزلته وانتقاله مع صديقه ومرشده أبسال إلى جزيرة أخرى يقول ابن طفيل دون تحديد إن أهلها تلقوا رسالة نبوية ما وآمنوا بها، ولكن بعض أقواله الأخرى لا تدع مجالًا للشك في أن الرسالة التي تلقاها هؤلاء الناس هي الرسالة المحمدية وفي أنهم مسلمون. وهنا يقدم ابن طفيل تحت غلالة شفافة من الإيهام نقدًا ثاقبًا لمجتمع المسلمين كما عرفه. فهؤلاء الناس ينقسمون إلى ثلاث فئات: فئة الصفوة القليلة العدد – مثل أبسال – الذين يؤمنون بضرورة التأويل وبأن الشرع ينبغي ألا يؤخذ على ظاهره؛ وفئة ثانية تشكل الأغلبية وتتألف من حاكم الجزيرة ومعظم رعيته وهؤلاء يتمسكون بظاهر الشرع دون تأويل؛ وفئة ثالثة يشبههم ابن طفيل بالبهائم من المنكبين على الملذات وإشباع الشهوات. وبناء على هذا التصنيف يرى ابن طفيل ضمنًا أن الفلسفة ليس لها مكان في مثل هذا المجتمع وأن الفلاسفة فيه غرباء.

وإذا نحينا جانبًا الاعتراضات التي يمكن أن تثار على كتاب ابن طفيل من وجهة نظر عقلية - أو من وجهة نظر ابن رشد على وجه التحديد - فلا بد أن نعترف بأن الكتاب عمل فريد ورائع في الثقافة العربية. ولا بد أن ندرك أن مؤلفه لم يسعَ إلى كتابة دراسة أو مقالة فلسفية يفند بها اتهامات الغزالي، بل أراد أن يضرب مثلًا أو أمثولة، أو لنقل بلغة اليوم إن عمله ينتمي لنوع أدبي خاص هو القصة الخرافية (allegory). والقصة الخرافية لها باطن وظاهر. فما هو باطن القصة؟ أعتقد أننا لو أحسنَّا قراءتها وفك رموزها، لتبين لنا كما رأينا فيما تقدم أنها معنية في المقام الأول بغربة الفلسفة والفلاسفة في المجتمع الإسلامي، وأنها أفضل ما كتب في هذا الباب باللغة العربية، إن لم تكن الأفضل في جميع اللغات. وليس أدل على هذه الغربة من أن الفيلسوف كما صوره ابن طفيل نشأ بين الحيوانات البرية وأنه آثر العودة إلى عزلته بعد أن فشل في التواصل مع مجتمع البشر. والقصة بهذا المعنى نموذج متطرف «للتوحد» كما سماه ابن باجة.

والعمل حافل رغم كل شيء بالنظرات الثاقبة التي سيستغلها ابن رشد في دفاعه العقلاني عن الفلسفة. ومن ذلك ما يقوله ابن طفيل بشأن التفرقة بين ظاهر الشرع وباطنه، وما يؤكده عن ضرورة التأويل وأهميته. فهو يقول إن الملة التي وصلت إلى أهل تلك الجزيرة كانت «محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور...»[6] ومعنى ذلك أن باطن الشرع هو الحقيقة

أو حقائق الأشياء كما تدركها العقول (الفلسفية) في مقابل ما يحاكيها من الخيالات والرسوم والأمثال التي تقدم لمخاطبة العوام على قدر أفهامهم. وهذه هي نفس التفرقة التي سيقيمها ابن رشد للتدليل على ضرورة الفلسفة وامتيازها وعلى تطابقها في نهاية المطاف مع ما يحاكيها من المظاهر.

وبإمكاننا الآن أن ندرك العلاقة العميقة بين ابن طفيل وابن رشد، فنقول بإيجاز إن ابن طفيل في قصة حي بن يقظان يمهد الطريق لابن رشد فيما يتعلق بالدفاع عن الفلسفة؛ وإن هذا الأخير تولى أداء هذه المهمة نيابة عن راعيه، واتبع في ذلك نهجًا رأى أنه أفضل وأنجع لأنه يعالج القضية بصراحة وبأدلة فقهية وعقلانية. وابن رشد يفيد من نظرات ابن طفيل الثاقبة ويوضحها ويطورها على النحو الذي يقتضيه التفقه في الدين وحسن استخدام المنطق. فلم يكن ابن رشد من أهل التصوف، ولا محل لديه لإيمان يقوم على تجربة فردية مهما كان سموها. وهو من هذه الناحية أقرب إلى ابن باجة من قربه من ابن طفيل. والإيمان في رأي ابن رشد لا بد أن تكون له «مزية تصديق» توجبه. ومزية التصديق التي توجب الإيمان هي أن «يكون من قِبَل البرهان، وهذا لا يكون إلا مع العلم بالتأويل...»، ويرى ابن رشد أن هذا النوع من الإيمان المدعم بالبرهان إيمان خص الله به العلماء[7].

وغني عن الذكر أن ابن رشد – وهو الفقيه والقاضي والفيلسوف - كان مؤهلًا أفضل تأهيل للرد على الغزالي. ولذلك نراه منذ البداية – أي منذ بداية فصل المقال - يجلس على منصة القضاء والإفتاء ليدلي بالقول «الفصل» في الموضوع. ولكلمة «الفصل» هنا دلالة بالغة الأهمية لأنها تعني البت في القضية المطروحة للنظر (بعد أن أثارها الغزالي وأدى فيها دور الادعاء وقدم فيها ابن طفيل دفاعًا يفتقر إلى الوضوح والحسم)، وإصدار حكم نهائي فيها لا يقبل الطعن. وابن رشد يحرص على صياغة القضية المطروحة للبحث بلغة الفقه (التي يجيدها الغزالي مؤلف إحياء علوم الدين) فيقول: «... الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، [وإما على] جهة الوجوب...»[8] ومعنى هذا الكلام الذي يقوله ابن رشد منذ البداية أنه يقبل التصدي علنًا للتحدي الذي طرحه الغزالي.

وهو يخلص بعد نقاش مفصل إلى إجابة مؤداها أن الشرع لا يبيح النظر في الفلسفة وعلوم المنطق ويستحسنه فحسب، بل يحث عليه ويتطلبه ويستوجبه. وابن رشد يستند في هذا الحكم إلى

نصوص القرآن التي يحث فيها على النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض من أجل معرفة الصانع الحكيم. ومقصود الشرع فيما يقول ابن رشد: «... إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه ...»[9]، وعبارة «على ما هي عليه» تعني الموجودات كما هي في الواقع أو على حقيقتها. ويرى ابن رشد من جانب آخر أن الفلسفة بطبيعتها تلبي تلك الدعوة وتفي بتلك المقاصد على خير وجه. ففعل الفلسفة فيما يقول: «ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها»[10]. وهو يطلق اسم «دليل العناية» على هذا النوع من الاستدلال الذي ينتقل من حسن الصنعة إلى حكمة الصانع[11]. ومن المفهوم أن نواة هذا النوع من التدليل الذي يعده ابن رشد لُبَّ العمل الفلسفي توجد في القرآن.

ومن الخطأ كل الخطأ أن نظن أن الفتوى التي يصدرها ابن رشد تبيح الفلسفة بصفة عامة، أو تجيز جميع المذاهب الفلسفية. فهناك على سبيل المثال فلسفات ملحدة؛ أو أنها تؤمن بإله ولكن لا تؤمن بحقيقة الموجودات. ومن ذلك فلسفة أفلاطون الذي يرى أن ما نشاهده من موجودات ليس سوى نسخ باهتة زائفة من مثل عليا حقيقية؛ وهناك أيضًا مَن يدعي معرفة الموجود الأسمى في حد ذاته دون أن ينظر أولًا في حسن ما صنع وعنايته به وبالإنسان الذي سُخِّر لخدمته. وابن رشد يرفض كل تلك المذاهب لأنها
لا تتفق ومقصود الشرع. فالقرآن عندما يحث على النظر إلى الإبل كيف خُلقت، وإلى السماء كيف رُفعت، وإلى الجبال كيف نُصبت، وإلى الأرض كيف سُطحت، لا يتحدث عن أحلام أو أوهام أو نسخ زائفة، بل عن أشياء حقيقية ينبغي درسها «على ما هي عليه» للاستدلال على صانعها. ولو أن هذه الأشياء كانت أوهامًا أو أحلامًا أو نسخًا زائفة لما دلَّت على وجود ذلك الصانع وحسن تدبيره. والله لم يخلق هذه الأشياء عبثًا. والبرهان في نظر ابن رشد هو استنباط ما هو مجهول مما هو معلوم، وليس العكس. فالله في ذاته موجود مجهول بحكم التعريف، وهو لا يُعرف إلا عن طريق الاستنباط من خواص مخلوقاته التي تخضع للمعرفة البشرية فتدل عليه على وجه اليقين. وأي فلسفة تنكر وجود الله أو تدعي معرفته في حد ذاته دون المرور بمعرفة مصنوعاته وكيفية صنعتها
لا بد أن تكون باطلة. ومن الممكن أن يُقال إن الفلسفة التي يعنيها ابن رشد فلسفة واقعية وعلمية

وبرهانية لأنها ترتكز على مقدمات يقينية مستمدة من دراسة الواقع وتستدل منها على وجود الصانع.

ولما كانت معرفة الصانع الحكيم لا بد أن تبدأ بدراسة الواقع المتاح لمعرفة الإنسان وتحصيل المقدمات اليقينية من تلك المعرفة، وأن تنتقل من ثم إلى الاستدلال وفقًا للقياس المنطقي الصحيح، فإن ابن رشد يخطو خطوة حاسمة أخرى، وهي ضرورة الاستعانة بأهل العلم من القدماء (أي اليونانيين)، وبأرسطو وأتباعه (المشائين) على وجه التحديد. وتفضيل ابن رشد لأرسطو له أسباب يطول شرحها هنا. ولكن أهم ما يمكن أن يُقال في هذا الصدد أن أرسطو هو الذي أسس علم المنطق (آلة العلم) بالإضافة إلى تأسيس سائر العلوم الفلسفية التي تعنى بدراسة الموجودات على اختلافها. وما دمنا نسلم بأن الشرع يحث على دراسة الموجودات، وبأن الفلسفة تلبي هذه الدعوة، فيجب الاهتمام بأرسطو لأنه واضع آلة العلم ومؤسس العلوم ذاتها بما في ذلك علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة، أي «الإلهيات» أو الميتافيزيقا. وابن رشد يرى بعبارة أخرى أنه ينبغي أخذ الكل، وأن لا سبيل إلى التجزئة أو المساومة. وهو بذلك يسد الطريق على مَن يريد المنطق ولا يريد سائر العلوم الفلسفية، مَن يريد آلة المعرفة ولا يريد المعرفة المعنية بالموجودات.

ويقرر ابن رشد في هذا السياق بعض المبادئ العامة التي تبرر وتحكم الاستعانة بالقدماء و«الضرب بأيدينا في كتبهم» على حد تعبيره. فهذه الاستعانة واجبة في نظره طالما تقدَّم أحد من قبلنا بفحص القياس العقلي ودراسة الموجودات. يقول في هذا الصدد: «... إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين بما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك». ويبرر ذلك بضرورة اكتمال المعرفة: «... فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس، من تلقائه وابتدائه، على جميع ما يحتاج إليه من ذلك...»12 ومن الممكن أن نصوغ كل ذلك بلغة العصر فنقول إن العلم لا وطن له، ولا ينفرد به إنسان أو أمة، وينبغي أن يُلتمس في مصادره أينما كانت حتى تكتمل المعرفة، فتحصيل العلم وتكملة بنائه مهمة إنسانية مشتركة بين الأفراد والجماعات على اختلافهم.

وهو يذكر بعض أوجه الاختلاف التي ينبغي ألا تعوق مسيرة العلم المشتركة. فهو يرى أن الاستعانة بالغير ضرورية «... سواء كان [ذلك] الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك في الملة... وأعني بغير المشارك مَن نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»13. وهو يعطي المسلمين في نفس الوقت حق الاختلاف مع الغير والاعتراض على مَن تقدمهم فيما قالوه: «... فإن

كان كله صوابًا قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»[14]. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن أرسطو نفسه ليس منزهًا عن النقد.

إلا أن دعوة ابن رشد للاستعانة بالقدماء وبأرسطو بصفة خاصة عند البحث عن الفلسفة المنشودة التي تلبي مقاصد الشرع ليست سوى عنوان عام لجزء أساسي من برنامج ابن رشد للدفاع عن الفلسفة. وهذا الجزء هو على وجه التحديد تقديم شرح جديد لأعمال أرسطو، وهي مهمة كان مؤلف فصل المقال يعتزم الاضطلاع بها أو شرع فيها. ويبدو أن هذا المؤلف كان يشعر – إن لم يكن يعلم علم اليقين – أن تعاليم أرسطو تقترب من الفلسفة المنشودة بقدر ما تقوم على استنباط المجهول من المعلوم، فتصعد من الموجودات الطبيعية إلى الكائن الأكمل (وليس العكس). ويبدو أيضًا أن هذا المؤلف كان يحتفظ لنفسه بحق التحفظ على آراء أرسطو إذا لزم الأمر. وسنرى فيما يلي أنه كان يلجأ أحيانًا إلى تنقيح مذهب أرسطو لكي يتواءم مع الإسلام. بل وسنرى أنه خرج في حالة معينة عن نطاق مذهب أرسطو[15].

ويتبين من هذا العرض لبرنامج ابن رشد كما شرحه في كتاب فصل المقال - وما احتواه من نقد ضمني لابن طفيل وقرار يقضي بمواجهة خصوم الفلسفة، ودفاع صريح عن الفلسفة ومكانة الفلاسفة الرفيعة في المجتمع - أن فيلسوف قرطبة شارك في بحث موضوع غربة الفلسفة، وأدلى برأي حاسم في نقاش المسألة التي أثارها ابن باجة في تدبير المتوحد، وتناولها ابن طفيل بلغة الخرافة والرمز. وهذا يكفي للتدليل على أن ابن رشد كان يتمتع بجرأة منقطعة النظير. ومثل هذا الفيلسوف المقاتل لا بد أن يؤلب على نفسه الخصوم، وأن يدفع ثمن جرأته.

1 لا أعني بذلك أن كتاب فصل المقال كان بالضرورة أول أعمال ابن رشد. فلست معنيًّا هنا بترتيب الكتاب زمنيًّا بين سائر مؤلفات ابن رشد. ويكفي أن نلاحظ أن أقوال ابن رشد في هذا الكتاب أقوال برنامجية، أي إنه يصف فيها برنامج عمله بإيجاز.

2 ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1997)، ص 115.

3 حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق أحمد أمين، ط 4 (القاهرة 2006) ص 47.

4 نفس المصدر.

5 نفس المصدر.

6 نفس المصدر، ص 86.

7 ابن رشد، المرجع السالف الذكر، ص 102.

8 نفس المصدر، ص 85.

9 نفس المصدر، ص 115.

10 نفس المصدر، ص 85-86.

11 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1998) ص118.

12 ابن رشد، فصل المقال، ص 91.

13 نفس المصدر.

14 نفس المصدر.

15 انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

الفصل السابع

رائد التنوير

رأينا في الفصل السابق كيف ذهب ابن رشد إلى أن ممارسة النظر الفلسفي تلبي مقصد الشرع كما نص عليه القرآن عندما حث على النظر في الموجودات والاعتبار بصنعتها دليلًا على حكمة الصانع وحسن عنايته. وخلص بناءً على ذلك إلى أنه من الضروري الاستعانة بجهود القدماء اليونانيين، وبخاصة أرسطو الذي وضع علم المنطق (آلة العلم) وأسس العلوم الفلسفية التي تُعنى بالموجودات على اختلاف مراتبها سواء أكانت طبيعية أم مفارقة للطبيعة (ميتافيزيقية). وأفتى بضرورة التماس العلم في مصادره أينما وجدت وبصرف النظر عن ملة القائمين على أمره. فتشييد بناء العلم وتكملته مهمة إنسانية مشتركة ولا يستطيع النهوض بها أحد بجهوده الذاتية، وينبغي أن يتضافر الجميع على أدائها.

ونستطيع بناءً على ذلك أن نرى إلى أي حد كان فيلسوف قرطبة رائدًا مبكرًا للنزعة الإنسانية قبل ظهورها في أوروبا؛ وسنرى فيما يلي كيف كان رائدًا أيضًا لما سمي في أوروبا بعصر التنوير. فنقل العلوم عن الغير واجب إذا لزم الأمر، ولكنه ليس هدفًا في حد ذاته، بل هو وسيلة للمساهمة الإيجابية في تشييد بناء العلم الذي ينبغي أن يستكمل بجهود مشتركة بين الأمم، بما في ذلك جهود الناقلين. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن المسلمين عندما يستوردون ما أنتجه الغير من معارف – وهو أمر واجب - ينبغي أن يفعلوا ذلك مساهمة منهم في الإنتاج والبناء. ولذلك أخضع ابن رشد فكرة النقل عن الغير لمبدأ قاطع، وهو أن ننظر فيما قال القدماء، «فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه».

وهنا قد يُطرح السؤال التالي: إذا كان عمل الفلسفة يتفق مع مقصد الشريعة ويُلبيه، فلماذا يوجد تعارض بين الطرفين في بعض الأحيان؟ ويجيب ابن رشد فيقول إن هذا التعارض إذا نشأ إنما يرجع إلى اختلاف الطرفين في الإفهام والتدليل. فالشرع يخاطب الناس كافة على اختلاف فئاتهم من حيث الاستعداد الفطري والقدرة على التصديق والتصور، وهو يريد تعليم الجميع[1]، فلا يستهدف العلماء الراسخين القادرين على استخدام البرهان فحسب، بل يستهدف أغلبية الناس بما في ذلك عامة الجمهور. ونظرًا لاختلاف فئات المتعلمين، فإن الشرع يستخدم - بالإضافة إلى الأدلة البرهانية (أو لنقُل العلمية) الموجهة إلى فئة الراسخين في العلم - أنواعًا أخرى من التدليل

والإقناع مناسبة للأغلبية[2]. وهنا يستعير ابن رشد تفرقة أقامها ابن طفيل، وهي أن الناس يتصورون الأشياء إما على حقيقتها أو عن طريق «مثالاتها» المجازية. ويضرب ابن رشد مثلًا بقصة الجارية السوداء التي قالت إن الله في السماء وعدَّها الرسول مؤمنة صحيحة الإيمان لأنها أدركت وجود الله بقدر ما تسمح به قدراتها، فتصورته مرتبطًا بمكان[3]. وهكذا يفعل عامة الجمهور، إذ يأخذون ما جاء به الشرع على ظاهره بما فيه من تجسيم للحقائق المجردة المنزهة، ولا حرج عليهم في ذلك، فإيمانهم صحيح، وينبغي أن يُتركوا وشأنهم دون تشويش من أي جهة، وبخاصة من أهل الجدل (علماء الكلام) الذين يمارسون التأويل دون تمكن من المنطق الصحيح ويُذيعون على الناس آراءهم، فيثيرون الفتن بين المؤمنين.

ولم يقنع ابن رشد بالتفرقة البسيطة التي أقامها ابن طفيل بين ظاهر للشرع تتوقف الأغلبية عنده وبين باطن للشرع يقتصر إدراكه وشرحه على الصفوة. فهي تفرقة تتيح لكل مَن هبَّ ودبَّ رخصة التأويل والخروج على ظاهر الشرع كما شاء. بل حرص على تعريف التأويل وبيان شروطه. فمن الضروري في رأيه اللجوء إلى التأويل في حالات واضحة ومحددة، وهي الحالات التي يحدث فيها تعارض بين الشرع والعقل. وهو يقطع بأن ظاهر الشرع في هذه الحالات يقبل التأويل وفقًا للبرهان وتشهد ألفاظ الشرع أو تكاد تشهد بذلك التأويل. ويعرّف ابن رشد التأويل بدقة فيقول: «معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية»[4]. وهو يشترط ألا يخل هذا الانتقال «بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو بلاحقه أو بمقارنه أو بغير ذلك من الأشياء التي عُدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[5]. فليس لأحدٍ أن يفسر المعنى المجازي لألفاظ الشرع على هواه أو وفقًا لأعراف سائدة في لغة أخرى غير العربية.

ولباطن الشرع عند ابن رشد مدلول محدد ذو طابع عقلي برهاني ولا علاقة له بمفاهيم أهل الجدل ولا أهل التصوف. فهو إدراك الأشياء على حقيقتها مجردة من «مثالاتها» أو ارتباطاتها الحسية والخيالية والمكانية. ولظاهر الشرع أيضًا مفهوم محدد، فهو لا يقتصر على تلك الأقوال

المجازية التي ترد في الشرع أحيانًا وينبغي تأويلها بحيث تتكشف عن مدلولاتها العقلية، بل يشمل أيضًا أدلة برهانية يقينية ظاهرة تخاطب العقل ولا تتعارض معه وينبغي التسليم بها دون تأويل.

وللتأويل حدود يعمل في نطاقها ولا يجوز له تجاوزها، وهي حدود تختلف باختلاف الأقوال الشرعية. إلا أن فحص آراء ابن رشد في هذا الصدد يدل على أنه يُضيق نطاق حظر التأويل إلى أقصى حد ممكن ويوسع في المقابل نطاق إباحته إلى أقصى حد ممكن، وبحيث يُتيح للفلسفة حرية عمل تكاد تكون كاملة. فحظر التأويل يقتصر على حالة واحدة فقط. وهي حالة الأقوال الشرعية التي تقررت فيها مبادئ الشريعة وانعقد عليها إجماع المسلمين ووردت عليها أدلة من جميع الأصناف – بما في ذلك الأدلة البرهانية – فهي متاحة للجميع. ومبادئ الشرع في رأي ابن رشد هي الإيمان بالله والنبوات والبعث (وما يترتب عليه من حساب، فإما سعادة في الآخرة أو شقاء)[6]، وهناك فيما عدا ذلك أقوال شرعية يجب على أهل البرهان أو العلماء تأويلها لأنها تنطوي على تجسيم أو تشبيه. وهناك أقوال شرعية يجوز تأويلها لأنها «مترددة» (وسط) و«عويصة». فالبعض يلحقها بالأقوال التي يجب أن تُحمل على ظاهرها ويحظر فيها التأويل، ويلحقها البعض الآخر بالأقوال التي يجب على العلماء تأويلها. ويرى ابن رشد أنه يحق لأهل البرهان (الفلاسفة) أن يدلوا بدلوهم في هذا الصنف من الأقوال عن طريق التأويل ما دامت مثارًا للاختلاف بين الحظر والإباحة[7].

وحظر التأويل يقتصر إذن على الأقوال التي تنص على مبادئ الشريعة. ولكن من اللافت للنظر أن ابن رشد يعود فيقيد هذا الحظر بعدة طرق، وكأنما عز عليه التضييق على حرية التفلسف حتى فيما يتعلق بتلك المبادئ. فهو يرى أولًا أن التوقف عند هذه الأقوال والامتناع عن تأويلها لا يرجع إلى أنها ظاهرة الدلالة وينعقد عليها الإجماع فقط، بل لأنها تلقى القبول من العقل أيضًا. ومثال ذلك دليل العناية على وجود الله، فهو دليل توجد نواته في آيات القرآن ويقبل العقل به، وباستطاعة الفلسفة - بل من واجبها - إثباته بلغة البرهان. وهناك أيضًا دليل آخر يرد بدوره في القرآن وينبغي التسليم به لأنه مقبول لدى العقل. وهو كما يشرحه ابن رشد دليل الاختراع، أي إيجاد الموجودات؛ فلا بد للموجود من فاعل مخترع له، وهو الله[8]. ويرى ابن رشد ثانيًا ضرورة استثناء جانب الصفات من الحظر. فمن المباح في رأيه النظر والتأويل في طبيعة مبادئ الشرع مثل صفات الله كعلمه وإرادته وقدرته طالما كان هناك تسليم بوجوده. وابن رشد يتحفظ ثالثًا على شرط الإجماع،

ويفرض عليه قيودًا صارمة. فهو يرى أن الإجماع يصعب التثبت منه في الأمور النظرية بصفة عامة، ولا يتقرر في الأمور النظرية بطريق يقيني كما يمكن أن يتقرر في الأمور العملية. وهو يضع لثبوت الإجماع بطريق يقيني شروطًا صعبة بحيث يكاد يكون من المحال أن يتحقق. يقول في هذا الصدد: «ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة [نظرية] ما إلا [أن] يكون ذلك العصر عندنا محصورًا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلومًا أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم [فيها] نقل تواتر، ويكون مع هذا كله قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن...»[9]، ولما كان التثبت من الإجماع شديد الصعوبة في حالة المسائل النظرية، وما دام الخلاف قائمًا أو ممكنًا في معظم هذه المسائل، فإن حرية البحث الفلسفي تكاد تكون كاملة.

وبناءً على هذا التحليل المفصل لحدود التأويل (ما هو واجب، وما هو محظور، وما هو جائز) يتناول ابن رشد بإيجاز المسائل التي كفَّر الغزالي فيها الفلاسفة المشَّائين (أتباع أرسطو)، وبخاصة الفارابي وابن سينا[10]، ولا يتسع المقام هنا للتوقف عند حجج ابن رشد في هذه المسائل، ويكفي أن نسجل الخلاصة فنقول إنه ينتهي إلى أن الفلاسفة لم يكفروا في أيٍّ من المسائل موضوع الخلاف لأن آراءهم لم تتجاوز حدود التأويل.

وأقول إن الحرية التي يتيحها ابن رشد للبحث الفلسفي تكاد تكون كاملة لأنه لا يرفض إلا نوعين من الفلسفة: رفض تام للفلسفات المادية أو الإلحادية؛ ورفض جزئي للفلسفات المؤمنة بقدر ما تدعي معرفة الله في ذاته بمعزل عن مصنوعاته التي تدل على عنايته واختراعه. فهو رغم دفاعه عن الفارابي وابن سينا ونفيه عنهما تهمة الكفر، يرفض مذهبيهما لأنهما يدعيان في بعض الأجزاء معرفة بالموجود الأسمى مباشرة دون الاستدلال عليه من مصنوعاته ومخترعاته. فهو ادعاء لا يقوم عليه دليل برهاني ولا يقبله العقل.

وليس لهذا الدفاع عن حرية الفكر نظير في تاريخ المسلمين. وإذا تذكرنا أن صاحب هذه الآراء ظهر في القرن الثاني عشر وأن آراءه انتقلت إلى أوروبا في القرن الثالث عشر، جاز لنا أن نقول إن ابن رشد هو الرائد الأول للفلسفة العقلانية وللتنوير على صعيد العالم. فمن المعروف أن ما يُسمى «عصر العقل» في أوروبا بدأ في القرن السابع عشر عندما قال ديكارت قولته المشهورة:

«أنا أفكر، إذن أنا موجود» (الكوجيتو)؛ التي ينبني عليها كل شيء، وأن ما يُسمى «عصر التنوير» لم يبدأ إلا في القرن الثامن عشر. ويحسن أن نتذكر عندما نشير إلى انتقال آراء ابن رشد إلى أوروبا أن باريس - بلد الثورات – شهدت في القرن الثالث عشر ثورة تُسمى «الرشدية اللاتينية»، وأن الهزات التي بثتها هذه الثورة الرشدية ظلت تسري وتتسع دوائرها في أعماق الفكر الأوروبي – مثلها مثل مقدمات الزلازل - إلى أن وقع الانفجار الكبير.

1 فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 116.

2 نفس المصدر، ص 96 و 98 و116.

3 نفس المصدر، ص 111.

4 نفس المصدر، ص 97.

5 نفس المصدر.

6 نفس المصدر، ص 108.

7 نفس المصدر، ص 112.

8 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1998) ص 119.

9 ابن رشد، المرجع السالف الذكر، ص 99-100.

10 نفس المصدر، ص 101 وما يليها.

الفصل الثامن
أرسطو والإسلام

الفلسفة في رأي ابن رشد «هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة». وذلك أن عمل الفلسفة هو ما دعا إليه الشرع من نظرٍ في الموجودات والاستدلال من حسن صنعتها على الصانع. وعمل الفلسفة هو إذن وضع تصور للكون يقوم على دليلين توجد نواتهما في القرآن: دليل العناية (بالكائنات وتسخيرها لخدمة الإنسان) ودليل الاختراع (إيجاد الكائنات). ولكن ما هي الفلسفة التي يعنيها ابن رشد ويرى أنها تحقق مقصد الشرع؟ من المؤكد أنه لا يعني كل المذاهب الفلسفية. أهو يعني إذن فلسفة أرسطو التي يحث على معرفتها لأن صاحبها هو واضع المنطق (آلة العلم) ومؤسس العلوم المعنية بالموجودات على اختلاف مراتبها؟ فهل تكون فلسفة أرسطو هي الحكمة الموافقة للشريعة؟ وبعبارة أخرى: هل تتضمن فلسفة أرسطو ما يدل على اختراع الله للعالم وعنايته به؟

أجاب المرحوم محمد عابد الجابري عن السؤال بالإيجاب. ورأى فيما يتعلق بدليل العناية أنه «ينسجم تمامًا مع نظام الكون... [لدى أرسطو]»[1]. وهي إجابة تنطوي على تسرُّع وتبسيط مُخل لأن ما يصفه الجابري بالانسجام التام ليس من الحقائق الواضحة الثابتة. فتفسير نصوص أرسطو ذات الصلة كان وما زال موضع خلاف بين شُرَّاحه. وابن رشد لم يتوصل إلى إثبات ذلك الانسجام إلا بعد أن بذل في شرح أرسطو جهودًا مضنية أقنعته بوجود تباين في بعض المواضع بين الشريعة والفلسفة، وبأن الأمر يقتضي تنقيح مذهب أرسطو في المواضع المعنية. ومن أمثلة ذلك أن ابن رشد كما سنرى فيما يلي نقَّح المنظومة الكونية الأرسطية وأدخل فيها عنصر العناية الإلهية بعد أن كانت تخلو منه.

والرأي الشائع بين شراح أرسطو منذ القدم هو أن منظومته الكونية لا تتضمن ما يدل على الاختراع (إذا كان الاختراع يعني الخلق) أو العناية، فإله الفيلسوف اليوناني مُكتفٍ بذاته، مُنصرف عمَّا سواه ولا تأثير له على الكائنات الأخرى إلا بوصفه موضوعًا لحبها وشوقها أو غاية تنزع نحوها وتتشبه بها.

ولكن هذا الرأي الشائع ليس هو الرأي الوحيد. فمن الشراح من رأى أن أرسطو كان يؤمن بأن الله خلق العالم. وهناك فريق ثالث رأى أن أرسطو جمع بين الرأيين في مؤلفات مختلفة: الإله الذي

يحرك بوصفه غاية؛ والإله الذي يحرك لأنه سبب فاعل. وابن رشد من هذا الفريق الأخير. إلا أنه كان يدرك الصعاب والشكوك التي تكتنف الموضوع وتقتضي اتخاذ إجراءات خاصة لتنقيح فلسفة أرسطو بحيث تتوافق مع الإسلام.

وفي بداية البحث في الوجود عند أرسطو تندرج الكائنات في ترتيب صاعد من القاعدة إلى القمة. هناك في أسفل السلم المواد الأولى، وتليها الأفراد المشكلة من هذه المواد (النباتات والحيوانات بما فيها الحيوان الناطق، ومصنوعات الإنسان)؛ وهذه الأفراد مرتبة بدورها بحسب حظها من كمال تشكيلها أو صورها. فهناك قطع الجماد، فالأفراد الحية التي تكون صورها على شكل نفوس: النباتات التي لها نفس نباتية، فأفراد الحيوان التي لها نفس حيوانية، فأفراد الحيوان الناطق (الإنسان) ذوي النفس العاقلة، فالأجرام السماوية التي يعتقد أرسطو أنها بدورها «حيوانات» بمعنى أنها حية ولها نفوس أو عقول مفارقة تقترب من العقل الأسمى الموجود في القمة (الإله).

ورغم أن أرسطو يرى أن المواد الأولى هي البداية المطلقة للسلم الصاعد، فإنه يؤثر البدء بالأفراد المشكلة ذات الصور المحددة بوصفها محور الموجودات كما نستطيع الإشارة إليها في المكان والتعرف عليها عبر التغيرات التي تطرأ عليها في الزمان[2]، أو لنقل الموجودات من حيث هي متاحة لنا بوسائلنا المعرفية الطبيعية. ومن ثم كان التركيز على الأفراد المشكلة، فهي محددة، وهي في رأي أرسطو تحتل مكانة «الجوهر» في مقابل سائر الموجودات، فهذه الأخيرة إما أعراض تعتمد في وجودها على الجواهر أو أنها تُعرف عن طريقها بوصفها كائنات أعلى وأكمل.

والجوهر بهذا المعنى هو محور لأقوالنا الإخبارية في المنطق (وبخاصة كتاب المقولات) حيث نصف الأفراد بطرق مختلفة، فنسند إليها (أو نحمل عليها) أعراضًا من أنواع (أو مقولات) مختلفة منها ما هو كم (مثل قولنا: خالد طويل القامة)، أو كيف (خالد أسمر البشرة) أو علاقة (خالد زوج زينب). والجواهر هي الموضوع الأساسي في علم النفس لأنها تمثل أمامنا فتكون موضوعًا لملكاتنا: الحس والذاكرة والخيال والعقل الذي يستخلص منه المعقولات أو المفاهيم الكلية؛ وهي الموضوع الأساسي في علم الطبيعة لأنها محور التغير والحركة.

والوجود من حيث هو وجود ليس إذن شيئًا غير أنواعه المتعددة مرتبة بناءً على الجواهر. وأرسطو يستخدم هنا عبارة غريبة ولكنها مفهومة، فيقول: «الوجود يُقال على أنحاء متعددة»[3].

يريد أن يقول إن الوجود من حيث هو وجود ليس شيئًا سوى تلك الأنواع المختلفة: أي الجوهر وما يعتمد عليه أو يعلوه من موجودات.

والأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بمفهوم الوحدة. فالوحدة بدورها تُقال على أنحاء متعددة. وليس هناك واحد في ذاته. الوجود في ذاته أو الواحد في ذاته لا يفضلان العدم: فكرتان لا دلالة لهما إلا إذا قيلتا على أشياء متعددة محددة. ولذلك يرفض أرسطو جميع المذاهب التي تضع الموجود أو الواحد في ذاته في قاعدة الموجودات أو محورها. وهو ما قال به فلاسفة سبقوه (مثل بارمنيديس) أو جاءوا بعده (مثل أفلوطين) ومعرفة الوجود والموجودات تتحرك إذن في اتجاه واحد صاعد من القاعدة إلى القمة، أو مما نعرفه إلى ما لا نعرفه.

وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الترتيب قريب من التصور الإسلامي وموافق له. فمفهوم الأشياء المشكلة وفقًا لصور على درجة أو أخرى من الكمال قريب من مفهوم الأشياء التي تتميز بحسن الصنعة (بحسن صورها) بحيث يمكن الاستدلال منها على حكمة الصانع. إلا أن هذا القرب البادي لأول وهلة لا يعني أن ثمة تطابقًا كاملًا بين التصور الإسلامي والمنظومة الأرسطية كما شُرحت حتى الآن. فهذه المنظومة التي تتمحور حول جوهر أرضي لا تتضمن أي دليل على تدخل إلهي. وصحيح أنها تتألف من درجات بحسب حظها من كمال الصور، ولكن هذا النزوع نحو الكمال يبدو كما لو كان مركوزًا في طبيعة الكائنات لأسباب طبيعية حرص أرسطو على حصرها، وليس من بينها أي علل عليا. وهناك إذن بين المنظومة الكونية الأرسطية وبين التصور الإسلامي فجوة تحول دون الاستدلال بصفة تلقائية من الموجودات على اختراع الله لها وعنايته بها.

غير أن مذهب أرسطو يتضمن بعض العناصر التي يبدو أنها يمكن أن تُستغل في سد الفجوة. ومن ذلك أن محور التركيز ينتقل أحيانًا إلى المستوى الأعلى من الوجود، أي إلى الإله. وهنا يوجد ما يوصف بأنه «لاهوت أرسطو». ففي الجزء الثامن والأخير من كتابه عن الطبيعة يدخل أرسطو هذا البعد اللاهوتي عندما يؤكد ضرورة البحث عن الأسباب البعيدة للجواهر الأرضية وللحركة الطبيعية الدائمة في الزمان. ومعنى ذلك أن نظام الطبيعة بأسره أصبح يعتمد على قاعدة ميتافيزيقية مفارقة للطبيعة. وفي هذا الجزء يقدم أرسطو برهانه على وجود مبدأ أول لحركة الطبيعة. فهذه الحركة لا بد أن ترجع في نهاية المطاف إلى محرك لا يتحرك، لأنه لو كان متحركًا لاقتضى الأمر سببًا آخر لحركته، وهلم جرا إلى ما لا نهاية. ولا بد إذن من التوقف عند محرك واحد ساكن

منذ الأزل وإلى الأبد (هو الإله)4. وبذلك أصبح هرم الموجودات يبدأ من قمته الثابتة أبدًا وإن كانت الحركة التي تبثها تسري نزولًا من أعلى الأجرام السماوية حتى أدنى الكائنات الأرضية.

ويُعد هذا البعد الميتافيزيقي (الأعلى من الطبيعة) سببًا آخر لجاذبية أرسطو بالنسبة لفلاسفة مؤمنين مثل ابن رشد. ومن ثم كان البحث عما إذا كان انتقال محور التركيز على هذا النحو يفي بالمطالب الدينية الأساسية. وصحيح أن بعض الشراح نبه إلى أن مفهوم المحرك الأول قاصر من هذه الناحية، لأنه ينصب على التحريك، ولا يمس خلق الموجودات أو العناية بها. يقول ابن سينا: «قبيح أن يصار إلى الحق الأول من طريق الحركة ومن طريق أنه مبدأ الحركة... فإن القوم [يقصد أرسطو وأتباعه] لم يوردوا أكثر من إثبات أنه محرك ليس أنه مبدأ للموجود. وا عجزاه! أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الأحد الحق الذي هو مبدأ كل وجود !!»5 إلا أن هذه الشكوك لم تثنِ بعض الشراح - ومن بينهم ابن رشد - عن التدقيق في طبيعة التحريك، فلعله يفضي إلى النتائج المرجوة. يصدق هذا بصفة خاصة على أقوال أرسطو كما ترد في الكتاب الموسوم بحرف «اللام»، وهو جزء شهير من أجزاء كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

إلا أن بعض أقوال أرسطو في الكتاب المذكور مخيبة للآمال. فهو ينص صراحة على أن المحرك الأول «يحرك كما يحرك المشتهى والمعقول»6. ويعلق ابن رشد على ذلك بقوله: «هذا المحرك [الأول] إنما يحركنا على نحو ما تحركنا الأشياء المشتهاة اللذيذة ولا سيما المعقولة التي نرى أن فعلها خير».7 وهذه الفكرة كما نص عليها أرسطو وشرحها ابن رشد نفسه جديرة بأن تقنع الباحث بأن إله أرسطو لا يحرك إلا بوصفه غاية منشودة لا بوصفه سببًا فاعلًا.

بل إن أرسطو لم يكتفِ بتلك الأقوال، لكنه قدَّم برهانًا حاسمًا ينفي به فكرة الإله كسبب فاعل لأنه يريد أن ينزه الإله عن التغير. حدث ذلك عندما تناول طبيعة أفعال الإله، وأهمها عقله أو تعقله. فالإله في نظره عقل وفكر صرف، وهو يستمد حسنه وكرامته من هذه الصفة التي تعد أكثر صفات الإله ألوهية. إلا أن هذه الصفة في رأي أرسطو مثار «تحيرات» (= مشكلات)؛ فليس من الواضح «على أي حال تكون»، أي على أي نحوٍ يكون تعقُّل الإله. ويصوغ أرسطو مصدر الحيرة على شكل معضلة: كيف يفكر الله؟ إما أنه لا يفكر في شيءٍ أو أنه يفكر في شيءٍ ما. فإذا قلنا إنه لا يفكر في شيءٍ، كان ذلك معناه أن لا كرامة له – فكرامة الله في عقله وتفكيره – ويكون شأنه شأن النائم. أما إذا قلنا إن الله يفكر في شيءٍ، كان ذلك معناه أنه يعتمد في تعقله على شيءٍ

آخر ويستمد كرامته وكماله من غيره. وهو محال. وبناءً على ذلك يخلص أرسطو إلى أن الإله يتعقل ويفكر ولكنه لا يعقل إلا ذاته. فالمعقول في هذه الحالة ليس غير العاقل؛ على حد تعبيره[8].

وبذلك ينتهي تفكير أرسطو في أفعال الله وصفاته إلى طريق مسدود من وجهة النظر الدينية. فهو يعني أن الإله لا علم له بما يحدث لسائر الموجودات. وتلك في نظر ابن رشد «شنعة»[9]. وهي شنعة تترتب عليها شناعات أخرى، لأن جهل الإله بالموجودات يعني أنه غير قادر على اختراعها أو العناية بها.

ومع ذلك فإن آراء أرسطو الصريحة وتدليله على أن تفكير الإله وعلمه لا يخرجان عن نطاق ذاته لم يثنِ بعض الشراح - ومن بينهم ابن رشد - عن الإصرار على أن الله محرك من جهة أنه فاعل للحركة ومن جهة أنه غاية الحركة[10]. ويبدو أن كتاب اللام يتضمن فقرة تتيح منفذًا إلى القول بأن الله فاعل للحركة بالإضافة إلى أنه غاية لها. ففيها يشرح أرسطو موضوع «الخير» و«الجودة» في «الكل»، أو الكون. فالكون يؤلف كلًّا مرتبًا حسن الترتيب، وهو بهذا المعنى جيد وخير. والسؤال إذن هو: إلامَ يرجع هذا الخير أو ما هو مصدر هذه الجودة؟ أهو في الترتيب أم في شيءٍ متميز بذاته؟ أم هو في الاثنين معًا؟ وهنا يضرب أرسطو مثلًا بحالة الجيش، فالجودة في الجيش ترجع إلى انتظام الجند في رتب متعددة ولكنها ترجع إلى القائد أيضًا، بل إنها ترجع بدرجة أكبر إلى القائد. فخير القائد لا يرجع إلى ترتيب الجيش الذي يوجد دونه بل إن جودة الجيش ترجع في المقام الأول إلى قائده. والقائد لا يعتمد على الجيش بل يعتمد الجيش عليه. فالجنود في الرتب الدنيا يتشبهون بقائدهم وما فيه من خير ويعملون من أجله. وعلى غرار ذلك يضرب أرسطو مثلًا بما يشاهد من نظام وترتيب في المدينة ورئيسها، وبما يشاهد من ترتيب ونظام في البيت (بما فيه من بشر أحرار وعبيد وحيوانات) وعلى رأسه رب البيت. فالخير الذي يوجد في هذه المنظومات جميعًا يرجع إلى ما فيها من ترتيب، ولكنه يرجع بدرجة أكبر إلى رأس المنظومة[11]. وبناءً على ذلك يرى ابن رشد أن آراء أرسطو هذه تزيل الشكوك حول موضوع العناية وتدل على أن الإله يشمل الكون بعنايته[12].

ومن الواضح إذن أن ابن رشد يعتقد أن الإله عند أرسطو ليس غاية مشتهاة فحسب، بل إنه سبب فاعل أيضًا. إلا أن تشبيهات أرسطو التي يعتمد عليها في هذا الصدد لا تدل على وجود عناية من جانب الإله، بل تقتصر على تشبه المراتب الدنيا من الموجودات به. ثم نرى ابن رشد يقترب من الهدف شيئًا ما عندما يحاول توضيح فاعلية الإله في كتاب تهافت التهافت حيث ينسب إلى أرسطو والمشائين القول بأن الإله يشبه الملك الأول (الرئيس) في المدينة إذ يصدر الأوامر لولاته فيؤدي هؤلاء أدوارهم بأن يصدروا بدورهم أوامرهم إلى جميع الناس. وهناك إذن تكليف من القائد وامتثال وطاعة من الجميع[13]. ولكن هذه المحاولة بدورها لا تكفي للتدليل على أن للإله دورًا إيجابيًا في العناية. فأقوال أرسطو في العلاقة بين الرئيس والمرؤوسين (في الجيش أو المدينة أو البيت)

لا تتضمن ما يدل على إصدار الأوامر من جانب الرئيس والطاعة من جانب المرؤوسين. وهو ما يعني أن أرسطو ما زال ثابتًا على موقفه من أن الإله غاية تتجه إليها الموجودات من تلقاء نفسها أو بدوافعها الطبيعية وتنتظم في كيان شامل. وصحيح أن القائد البشري يأمر ويطاع. ولكن أرسطو لم يُشر من قريب أو بعيد إلى هذا الجانب من التشبيه في تصوره للقائد الإلهي ولم ينسب إليه أنه يصدر أوامر فيطاع.

بل وقد يُقال إن أرسطو لو خطر له أن يطرح فكرة القائد الإلهي بهذا المعنى لأثار عليها الاعتراضات ولرفضها في النهاية كما حدث في تناوله لموضوع التعقل أو العلم الإلهي. وهنا ينبغي أن ندرك بوضوح أن أرسطو يفكر وفقًا لمنطق صارم يجافي أي تدخل إلهي، لأن مثل هذا التدخل يترتب عليه أن يكون الإله عرضة للنقص والافتقار والتغير بمعنى الانتقال من حالٍ إلى حال. ويبدو أن هذا المنطق الصارم ينطبق على لاهوته كما ينطبق على فلسفته الطبيعية.

فكيف توصل ابن رشد إلى أن وجود الإله في مركز القيادة من الكون يعني أنه يشمل الموجودات بعنايته؟ كيف وجد في أقوال أرسطو الصريحة وفي منطقه السائد منفذًا إلى فكرة العناية؟ أعتقد أنه لم يتوصل إلى ذلك في نهاية المطاف – أي بعد عدة محاولات غير حاسمة – إلا عن طريق تنقيح مذهب أرسطو. فقد اكتشف أن من الممكن إعادة تعريف فكرة العلم الإلهي بحيث تتيح مخرجًا من المشكلة. فصحيح أن الإله كما رأى أرسطو لا يعرف إلا ذاته، ولكن هذا العلم كما أعاد ابن رشد تعريفه يعني أن الله يوجد الموجودات وأنه علة وجودها بحكم علمه ذاته. فالعلم الإلهي في رأي ابن رشد مباين لعلم البشر، وليس بين نوعي العلم من صلة سوى اشتراكهما في اسم واحد مع اختلاف

المعنى. العلم في حالة البشر يتوقف على سبب خارجي. أما العلم الإلهي، فلا يتوقف وجوده على وجود شيء آخر، لأنه هو سبب وجود الأشياء. والله عليم بجميع الأشياء لأن علمه بها هو ذاته إيجاد لها[14]. ولنقل بعبارة أخرى إن العلم الإلهي خلاق، وهي فكرة لها ما يشبهها في تاريخ الفلسفة[15]. والحل الرشدي مبتكر ويتميز بالبراعة والخلو من التعسف لأنه يدخل العناية في المنظومة الأرسطية من خلال عنصر من داخلها، أي صفة العلم الإلهي المكتفي بذاته. إلا أن هذا الحل ثمرة لاجتهاد من جانب ابن رشد وليس من عمل أرسطو، بل يُعد إضافة إلى مذهبه.

وبهذه النظرية عن العلم الإلهي ينفتح الباب أمام حلول أخرى لأفعال وصفات إلهية أخرى. وذلك أن القول بأن الله عليم بالموجودات لأن علمه سبب وجودها يعني ضمنًا أن الله بفضل علمه الخلاق مريد وقادر وحافظ للموجودات ومعني بها.

وتعود بنا مسألة العناية الإلهية إلى السؤال الذي بدأنا به: ما هي الفلسفة التي رأى ابن رشد أنها تلبي مقصد الشرع وأنها الأخت الرضيعة للشريعة؟ أهي فلسفة أرسطو؟ والجواب عن هذا السؤال أن الفلسفة المعنية ليست هي فلسفة أرسطو إلا بعد تنقيحها إذا لزم الأمر. فهذه الفلسفة تقترب في رأي ابن رشد من الإسلام بقدر ما تعنى بدراسة الموجودات بطريق البرهان. ولكن يبدو أنه أدرك في مرحلة ما من شرحه الشامل لأرسطو أن التوافق بين الطرفين ليس كاملًا، وأن هناك تباينًا بين الطرفين في بعض المواضع، وأن الأمر يقتضي إجراء بعض التنقيحات على المنظومة الأرسطية بغية تحقيق التوافق التام.

وقد رأينا لتوِّنا كيف أجرى ابن رشد تنقيحًا من هذا القبيل ليوجد في المنظومة الكونية الأرسطية مكانًا لمفهوم العناية الإلهية كما ينص عليها الإسلام، وذلك عن طريق إعادة تعريف فكرة العلم الإلهي. وهناك أمثلة أخرى على اجتهادات ابن رشد الرامية إلى تحقيق التوافق التام بين الإسلام وفلسفة أرسطو.

وقد يُقال إذن إن ابن رشد كان يسعى إلى إنشاء نوع من الأرسطاليسية المنقحة وفقًا لمطالب الإسلام، لولا أن جهوده في هذا الاتجاه جاءت موضعية وخاصة بكل حالة على حدة ولم يشملها نظام متكامل. وجدير بالذكر في هذا الصدد أن ابن رشد نفسه لم يكن راضيًا تمام الرضا عن أدائه في هذا المضمار. فقد أدرك فيما يتعلق بموضوع العناية الإلهية أن الأمر يستحق مزيدًا من البحث وأن الموضوع تضيق عنه عدة مجلدات، وهو يقول في هذا الصدد: «وليس قصدنا ذلك [أي

استيفاء البحث في العناية الإلهية] في هذا الكتاب. ولعلنا إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغ أن نكتب كتابًا في العناية...»16. ونحن نعلم أنه لم يؤلف هذا الكتاب.

وليس من المجدي إذن أن يُقال إن ابن رشد كان يؤمن بالانسجام التام بين الشريعة والفلسفة. فهو قول يفتقر إلى الدقة. والأصح أن يُقال إن ابن رشد سعى إلى تحقيق هذا الانسجام بعد أن لم يكن قائمًا. ولا ينبغي تجاهل عمل ابن رشد في هذا المجال، أي اكتشاف أوجه التباين بين الشريعة والفلسفة الأرسطية العلمية. وذلك أن اكتشافاته في هذا المجال هي سر عظمته كفيلسوف شارح، وهي مصدر الطابع الاستثنائي لشرحه الذي تميز بنزعته النقدية. فقد أدت هذه النزعة إلى فصل مجال العلم عن مجال الإيمان، قبل العمل على تحقيق التوافق بينهما. ومن ثم كانت قدرته على التأثير. فسنرى فيما بعد أن مزايا ابن رشد كشارح ناقد - ناقد لغيره وناقد لنفسه - كانت إحدى القوى المحركة للتجديد والثورة في الثقافة الأوروبية.

1 مقدمة كتاب ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (بيروت 1998) ص 81.

2 ومن ثم كان نقد أرسطو لفلاسفة مثل أنكساغورش يريدون – فيما يقول - أن يتكلموا عن الموجودات بقول له حد ولكنهم في الحقيقة يتكلمون عما ليس له حد ولا هو موجود. انظر أرسطو، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد الثاني (بيروت 1967) ص 384 (1007^b). ويتضمن هذا الكتاب النص الأرسطي مجزءًا على فقرات يتلو كلا منها شرح ابن رشد. ولذلك سأحيل من الآن فصاعدًا إلى أقوال أرسطو عن طريق الإشارة إلى موقعها في صفحات الكتاب ويقابلها بين قوسين ترقيم العبارات المعنية طبقًا للنظام المتبع بين الباحثين.

3 هذه ترجمة لعبارة أرسطو باليونانية. لكن أرسطو وفقًا للترجمة التي استخدمها ابن رشد يقول:
«... الهوية تقال على أنواع كثيرة...» انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد الأول (بيروت 1967) ص 300 (1003^a 32). ومرد هذا الاختلاف أن القضية الحملية باللغة العربية لا تتضمن رابطة من فعل الكينونة فيما بين الموضوع والمحمول كما هو الحال في بعض اللغات الأخرى، ومن بينها اليونانية. ولذلك تستخدم في اللغة العربية كلمة «هو» إذا أُريد إظهار الرابطة، فيُقال مثلًا: «زيد (هو) أسود».

4 أرسطوطاليس، الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة 1964)، التعليم الثامن، ص 865 (258 ب).

5 ابن سينا، شرح كتاب اللام، في كتاب عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب (الكويت 1978) ص 23.

6 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، المجلد الثالث (بيروت 1973) ص 1592 (1072^a 26).

7 نفس المصدر.

8 نفس المصدر، ص 1691- 1693 (1075^a- 1074^b).

9 نفس المصدر، ص 1707.

10 نفس المصدر، ص 1594.

11 نفس المصدر، ص 1709 (11-1075^a 23).

12 نفس المصدر، ص 1715.

13 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1998) ص 252 وص 283.

14 ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1707- 1708.

15 يفرق كانط في نقد العقل الخالص بين نوعين من الحدس (أي الإدراك المباشر): حدس ينتمي للحساسية، وهو سلبي يتلقى ما هو معطى له من خارجه كما هو الحال في الإنسان؛ وحدس عقلي لا يمثل أشياء معطاة له من مصدر خارجي، بل يقدمها أو ينتجها، وذلك كما هو الحال في الفهم الإلهي. انظر:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. Paul Guyer and Allen Wood (Cambridge 2009) B145, 7-9.

16 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 166.

الفصل التاسع
هجرة الفيلسوف العربي

انتقلت الفلسفة الإسلامية في القرن الثالث عشر إلى أوروبا المسيحية عن طريق الترجمة إلى اللاتينية والعبرية من مركزين هما طليطلة (إسبانيا) وصقلية. وينبغي أن نتبين بوضوح طبيعة هذه الفلسفة ووضع ابن رشد فيها. فقد رأى إرنست رينان في تصديره للطبعة الأولى من كتابه عن ابن رشد والرشدية (1852) أن الفلسفة العربية التي وفدت إلى أوروبا كانت عنصرًا دخيلًا أقحمته ثقافة أو عقلية سامية – دينية في الأساس – على عقلية أوروبية آرية عقلانية وعلمية. كما رأى أن تلك الفلسفة كانت توفيقية خالية من عناصر الأصالة والابتكار، ونسخًا مشوهة من فلسفات اليونانيين، وأن هذه العناصر ينبغي أن تُلتمس بالأحرى في مذاهب الفرق الدينية والكلامية. وبناءً على هذه الفكرة العنصرية التبسيطية ذهب رينان في مستهل كتابه إلى أن الفلسفة العربية بل وفلسفة العصور الوسطى المسيحية ليس لهما من أهمية بالنسبة للثقافة العلمية الحديثة إلا على سبيل الدراسة التاريخية الصرف[1].

هذا هو رأي رينان بصفة عامة. وأقول: «بصفة عامة» لأن كتابه لا يخلو من بعض النظرات الثاقبة التي تناقض عنصريته. فهو في مستهل الطبعة الثانية من كتابه يقدم بعض «التنازلات» على حد تعبيره، ويعرب بصفة خاصة عن ازدياد تقديره لابن رشد[2]. لكن تنازلات رينان ليست قليلة العدد أو الأهمية ولا تقتصر على الطبعة الثانية من الكتاب. فهو على سبيل المثال لا الحصر يقرر في الطبعة الأولى امتياز الفلسفة العربية على فلسفة العصور الوسطى الأوروبية[3]، ويرى أن دخول النصوص العربية في الثقافة الأوروبية وضع حدًّا فاصلًا فيها بين فترتين أو مرحلتين مختلفتين نظرًا لأنه أتى بدائرة المعارف الأرسطية، أو لنقل مجموعة العلوم التي أسسها أرسطو والتي كانت الثقافة الأوروبية تخلو منها أو تكاد[4]. وهو عندما يقرر أصالة علم الكلام الإسلامي، يصف هذه الأصالة بأنها فلسفية[5]؛ وهو يثني على الغزالي لأنه سبق ديفيد هيوم إلى نقد السببية[6].

وكتاب رينان في طبعته الأولى لا يخلو من الإشادة بابن رشد[7]؛ والتنويه باستقلال فكره وأصالته حتى في مجال الشرح[8]. وكل هذه النظرات الثاقبة ليست بالاستدراكات البسيطة التي يمكن التغاضي عنها، فهي تدل في مجموعها على أنه يناقض نفسه بصورة منظمة، وتثبت بطلان

عنصريته، وكانت تكفي لأن يعيد النظر في موقفه. والواقع أن لتنازلات رينان أهمية بالغة إذا استغلت – كما سنستغلها فيما بعد – في إعادة تقييم إسهام الفلسفة الإسلامية، وفلسفة ابن رشد بصفة خاصة، في تجديد الثقافة الأوروبية.

ومن المؤكد أن الطابع الغالب على الفلسفة الإسلامية التي دخلت أوروبا هو التوفيق، والتوفيق بصفة خاصة بين أفلاطون وأرسطو مع بعض الإضافات المستمدة من أفلوطين (القرن الثالث الميلادي) ونظريته في الفيض أو الصدور. يصدق هذا بصفة خاصة على الفارابي وابن سينا وبعض فلاسفة الأندلس مثل ابن طفيل. وكان الغرض من هذا التوفيق هو إثبات الانسجام بين الإسلام (الشريعة أو النقل) وبين الفلسفة (الحكمة أو العقل). أما كيف يؤدي التوفيق بين الفيلسوفين اليونانيين (مع بعض الإضافات الأفلوطينية) إلى تحقيق الغرض المذكور، فيمكننا أن نستعين في التوضيح ببعض الأمثلة، ومنها حالة الفارابي.

يقول الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين [يعني أفلاطون وأرسطو]: «... الفلسفة ... [هي] العلم بالموجودات بما هي موجودة. وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة، ومنشئان لأوائلها وأصولها، ومتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها. وما يصدر عنهما في كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب والكدر. بذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول...»[9] ويريد الفارابي أن يقول بعبارة أخرى إن الحكيمين اليونانيين أحاطا فيما بينهما بكل ما ينبغي أو يمكن أن يعرف عن الموجودات وإن من غير الممكن الاستغناء عنهما أو تجاوزهما ما دام تعريف الفلسفة ذاته هو أنها العلم بالموجودات من حيث هي موجودة. ولكن الفارابي كان يدرك أن بين الفيلسوفين اختلافات بادية للعيان، وأن عليه أن يتصدى لها ويتغلب عليها.

ومن الاختلافات التي لم يفصح الفارابي عنها أن أرسطو على خلاف أفلاطون نظم المعارف الممكنة عن الموجودات في صورة نهائية على هيئة علوم يستقل كل منها بمجاله وموضوعه وطريقة بحثه. ورغم أن أفلاطون أحاط في رأي الفارابي بكل تلك المعارف، فقد كان هذا الأخير يدرك أن لأرسطو الأفضلية بوصفه المنظم والمؤسس للعلوم. وكان الفارابي يدرك من ناحية أخرى أن كفة أفلاطون ترجح كفة أرسطو من وجهة النظر الدينية. فالموجودات في المنظومة الأرسطية ترتكز على قاعدة طبيعية محسوسة وتتدرج بناءً عليها في مراتب مختلفة من الكمال حتى تصل إلى

الكائن الأسمى والأكمل أو الإله. إلا أن إله أرسطو يبدو في إطار هذا الترتيب الصاعد وفقًا لمستويات الكمال كما لو كان مجرد علة غائية أو مثل أعلى. وليس في أرسطو ما ينص صراحة على أن الله أحدث العالم أو خلقه بعد أن لم يكن، أو أنه علة فاعلة. أما أفلاطون، فهو ينص صراحة (في محاورة طيماوس) على إله صانع ومشكل وحافظ للعالم. ومن ثم كان الأمر يقتضي في نظر الفارابي «الجمع» بين الفيلسوفين في إطار فلسفة واحدة تفي بمطالب العلم ومطالب الدين في نفس الوقت، وبذلك يتحقق التوافق بين الحكمة والشريعة.

والفارابي يجمع بين الفيلسوفين اليونانيين في كتابه السالف الذكر عن طريق التدليل على أن الاختلافات بين الطرفين ظاهرية ولا تنفي اتفاقهما في حقيقة الأمر. ولكن عملية الجمع لا تسوي بين الفيلسوفين ولا تقدم حلًّا وسطًا بينهما، بل تسعى إلى تحويل أرسطو بحيث يتوافق مع أفلاطون ويصبح الجمع بينهما – مع إضافة لمسة أفلوطينية - متوائمًا مع الدين[10]. وهناك إذن تحوير وتدوير للمنظومة الأرسطية لكي يعاد توجيهها وجهة أفلاطونية. وهو ما يعني إعادة تصنيف الموجودات في هذه المنظومة بحيث يبدأ الترتيب من أعلاها ويمتد من ثم إلى سائر مكوناتها. فبدلًا من ترتيب الكائنات على شكل سلم صاعد أو هرم بداية من القاعدة المادية إلى القمة الإلهية، تصبح نقطة البدء هنا هي هذه القمة التي يحتلها إله أفلاطون الصانع أو المحدث للموجودات. أو لنقل يحول إله أرسطو من علة غائية تنزع سائر الكائنات نحوها وتحاكيها إلى علة فاعلة محدثة للكائنات أو موجدة لها؛ ومن ثم تتراتب سائر الكائنات في اتجاه النزول مما هو أعلى إلى ما هو أدنى حتى تنتهي إلى الأجسام المادية. وهذه الأجسام التي تعد في المنظومة الأرسطية هي الأساس في الوجود وفي المعرفة العلمية اليقينية تصبح في النظام الأفلاطوني الجديد أحط الكائنات من حيث الحقيقة والمعرفة. ثم تضاف إلى هذا الترتيب النازل لمسة أفلوطينية أخيرة، فتستبعد فكرة الإحداث أو الإيجاد الإلهي أو الخلق ليحل محلها مفهوم صدور الموجودات عن [الإله] الواحد وانتشارها منه كما يصدر النور عن الشمس أو تفيض به. وبهذا التحويل للمنظومة الأرسطية أراد الفلاسفة التوفيقيون إثبات التوافق بين الدين والفلسفة. إلا أن عملية التوفيق كانت تعني عمليًّا فرض أفلاطون وأفلوطين على أرسطو.

ويمكننا بعد هذا العرض السريع لفلسفة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أن نؤكد أولًا أن هذه الفلسفة لم تكن اختراعًا فارابيًّا أو إسلاميًّا أو ساميًّا. فلقد بدأت محاولات التوفيق قبل الفارابي وقبل

ظهور الإسلام لدى فلاسفة يونانيين وثنيين ومسيحيين. والفارابي يشير صراحة في كتابه السالف الذكر إلى أحد الشراح الوثنيين ويدعى أمونيوس[11]. وقد ينبغي أن نذكر بالمناسبة أن محاولات التوفيق لم تتوقف بعد فلاسفة الإسلام. فقد استأنف هذه العملية فلاسفة مسيحيون، ومن بينهم القديس توماس الأكويني[12].

أما فيما يتعلق بالأصالة والابتكار، فينبغي أن نشير إلى أن الفلسفات التوفيقية لم تكن معنية بالتجديد بقدر ما كانت معنية بأداء مهمة كبرى يمليها تعريف الفلسفة الذي استشهد به الفارابي نقلًا عن أرسطو، وهو أن الفلسفة هي العلم بالموجودات بما هي موجودة. فبناءً على هذا التعريف لم يكن بمستطاع الفلاسفة التوفيقيين في تلك المرحلة من التاريخ تجاهل العلوم الأرسطية، بل كان عليهم التسليم بها واستيعابها، وبخاصة إذا كانت الثقافة التي نشأوا فيها خلوًا من المعارف العلمية المنظمة. كلا، ولم يكن بوسعهم بناءً على نفس التعريف تجاهل الموجودات كما أنبأت عنها الأديان السماوية. ورأوا أن من واجبهم – وكانوا على حق في ذلك – أن يجدوا في المنظومة الكونية العلمية المنقولة عن اليونان مكانًا مناسبًا للكائنات والظواهر التي ورد ذكرها في الكتب المقدسة: كائنات وظواهر مثل الإله الخالق، والنبوة، والمعجزات، وخلود الروح (البعث). وما كان للفلسفة بوصفها العلم بالموجودات بما هي موجودة أن تتقاعس عن أداء تلك المهمة التاريخية الكبرى بصرف النظر عن اعتبارات الأصالة والابتكار.

والفلسفة التي انتقلت من الثقافة الإسلامية إلى أوروبا كانت إذن توفيقية بصفة عامة، وكان التوفيق يعني كما قلنا تحويل أرسطو عن حقيقته بحيث يتوافق مع أفلاطون وأفلوطين لكي ينسجم مع الدين في نهاية المطاف. وقد يُقال – عن وجه حق – إن التوفيق في هذه الحالة قد يتعسف ويصبح مجرد «جمع» وتلفيق. ولكن التسليم بهذا القول يقتضي إفراد مكان خاص لابن رشد بين الموفقين مسلمين وغير مسلمين، فهو الاستثناء الذي ينفي تعميم القول بأن الفلسفة الإسلامية التي دخلت أوروبا كانت توفيقية دون تحديد. فابن رشد لم يحاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو أو أي فيلسوف آخر لكي يثبت توافق الفلسفة مع الدين، بل الصحيح هو العكس. فقد حصر عملية التوفيق بين طرفين لا ثالث لهما، هما الإسلام من ناحية وأرسطو من ناحية أخرى، مع رد كل منهما إلى نواته الأساسية: الإسلام في مبادئه الأساسية كما نص عليها القرآن، وأرسطو بعد تنقيته من عمليات التحويل عبر العصور، والتركيز عليه بوصفه مؤسس العلوم والمرجع الأساسي لمعرفة الموجودات وفقًا للمنطق الصحيح أو البرهان. ولقد كان ابن رشد في أداء عمله ناقدًا بلا هوادة، أي في شرح فلسفة أرسطو على نحو ينقيها من العناصر الدخيلة؛ وفي بيان أوجه التباين بين هذه الفلسفة المنقاة

وبين الإسلام. ومن الملاحظ بالإضافة إلى ذلك أنه كان يحرص على أن يؤدي عمله في سد الفجوات والتقريب بين الطرفين دون تعسف، وذلك من خلال بعض المنافذ المناسبة من داخل المنظومة الأرسطية. وهو ما يعني أن عمله في هذا المجال لم يكن تلفيقيًّا.

وليس صحيحًا إذن ما يُقال عن أن ابن رشد كان يعتقد أن بين الإسلام والفلسفة انسجامًا تامًّا، وذلك رغم أن بعض عباراته البرنامجية قد توحي بذلك. فالصحيح هو أنه سعى إلى تحقيق ذلك الانسجام بطريقتين هما: تأويل نصوص الشريعة بحيث تكشف عن باطنها أو حقيقتها المتفقة مع العقل؛ وإجراء بعض التنقيحات على فلسفة أرسطو دون تعسف بحيث تتفق مع الشريعة.

وعندما استُقبل ابن رشد في أوروبا المسيحية سُمي «الشارح الأكبر». وهي تسمية تشير عادة إلى ضخامة عمل الشارح واتساع نطاقه. وذلك أن الفيلسوف العربي قدم لأوروبا لأول مرة شرحًا يشمل جميع مؤلفات أرسطو (باستثناء كتاب السياسة) ويدور في بعض الحالات على ثلاثة مستويات متفاوتة من حيث الإيجاز والإسهاب. ولعل من أطلقوا عليه تلك التسمية كانوا يشيرون أيضًا إلى أن شروحه تفتح نوافذ على شراح أرسطو السابقين – يونانيين ومسيحيين ومسلمين – بل وعلى علماء الكلام المسلمين. ولعلهم كانوا يعنون بالإضافة إلى كل ذلك أن ابن رشد أتى في شروحه الكبيرة بطريقة جديدة ممتازة في الشرح اتبعها القديس توماس الأكويني من بعده، وهي إيراد آراء أرسطو بنصها كاملًا ثم مناقشتها وشرحها بالتفصيل، وذلك بدلًا من تلخيص النص أو إعادة صياغته مع ما قد يستتبعه ذلك من تحريف أو تبسيط.

إلا أننا ينبغي أن نفهم صفة «الشارح الأكبر» على ضوء ما تقدم من عرض للفلسفات التوفيقية. فالاستشهاد بالنص الأرسطي قبل تفسيره كان علامة من بين علامات أخرى على مشروع ابن رشد الرامي إلى إظهار فلسفة أرسطو الأصلية الخالصة. ولقد تمكن ابن رشد من تحقيق هذا الهدف بقدر ما كان ذلك ممكنًا لشارح لا يعرف اليونانية. وابن رشد هو الشارح الأكبر لأنه عندما جرد أرسطو على ذلك النحو واجه التحدي الأعظم، وهو العمل على التوفيق بين الدين في مبادئه الأساسية (وهي مبادئ تنتمي لعالم الغيب وإن كانت تنص على التدخل الإلهي في عالم الشهادة) وبين منظومة علمية تقوم على دراسة الأشياء المشاهدة وتفسيرها بأسبابها الطبيعية، ويبدو أنها لا تتسع لعلة غيبية إلا بوصفها غاية مشتهاة أو مثلًا أعلى. فهل كان من الممكن حل هذه المشكلة الجسيمة؟

لقد حاول ابن رشد أن يمد جسرًا عقلانيًّا بين العالمين (عالم الغيب وعالم الشهادة، عالم الشرع وعالم أرسطو) عندما رأى أن مقصد الشرع هو الحث على النظر في الموجودات والاستدلال من حسن صنعتها على عناية الصانع واختراعه لها. فالإشارة إلى «الموجودات» وإلى «الاستدلال» تعني أن ابن رشد خطا بالشرع خطوة ذكية نحو أرسطو الذي عرَّف الفلسفة كما رأينا بأنها العلم

بالموجودات، ووضع علم المنطق وحدد فيه شروط الاستدلال الصحيح. وابن رشد عندما عرَّف مقصد الشرع على ذلك النحو المعرفي العقلاني كان في الواقع يعارض ويستبعد تعريفات ممكنة أخرى تقيم الإيمان على أسس غير عقلية. كما أنه وضع شروطًا للتأويل من شأنها أن تتيح للتفكير العقلاني حرية تكاد تكون كاملة. ولم يبقَ إذن أمام محاولة التوفيق كما رآها ابن رشد إلا التدليل على أن فلسفة أرسطو (العلمية الخالصة) تتضمن أو يمكن أن تُضمَّن دليلين إسلاميين أساسيين هما: دليل العناية ودليل الاختراع.

ومؤدى كل ذلك أن شرح ابن رشد لأرسطو كما استقبلته أوروبا المسيحية كان يُسلط الضوء على أرسطو وحده، وعلى أرسطو بوصفه مؤسس العلوم المعنية بالموجودات وواضع المنطق (آلة العلم). وكان ذلك عملًا إبداعيًّا من الوجهة الفلسفية. فللفلسفة أساليب مختلفة في العمل، ومن بينها الشرح. والشرح كما مارسه ابن رشد كانت له قيمة فلسفية استثنائية، لأنه كان نقديًّا، وكانت له من الآثار ما يفوق تأثير كثير من المذاهب الفلسفية «المبتكرة». وإلا فلماذا أقض ابن رشد المضاجع الأوروبية طيلة قرون فانهالت عليه اللعنات من جميع الجهات؟ ولماذا شُبه بالشيطان؟ ولماذا اتهم بالإلحاد وإنكار النبوات؟ ولماذا يصف بعض الكتاب المعاصرين وقع آرائه بالصدمة، فكأنه كان زلزالًا ما زالت موجاته تنتشر عبر القرون.

1 Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, CE uvres Complètes, vol.III (Paris 1861), p.17

2 .Ibid, pp. 12-13

3 .Ibid, p. 96

4 .Ibid, p. 167

5 .Ibid, p. 84

6 .Ibid, p. 89

7 .Ibid, p. 97

8 .Ibid, p. 82

9 أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت 1986) ص 80.

10 أنا مدين لرتشارد سورابجي في رأيه أن شراح أرسطو القدماء حولوه وعرضوه بصورة مقبولة للكنيسة المسيحية. انظر كتاب: (*Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their Influence*, ed. Richard Sorabji (London 1990

11 الفارابي، المرجع السالف الذكر، ص 102.

12 سنرى في الفصل الحادي عشر أن الأكويني «جمع» على طريقته بين المسيحية وأرسطو وأفلوطين.

الفصل العاشـر

ابن رشد في باريس

هناك صفحة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ينبغي أن تُدرس بعناية لأنها تتعلق بمصيرها عندما انتقلت إلى أوروبا المسيحية عن طريق الترجمة، وكانت لها عندئذ حياة خصبة جديدة. يصدق هذا بصفة خاصة على فلسفة ابن رشد. فقد كان له في أوروبا تلامذة وأتباع هم الرشديون اللاتينيون، كما كان له خصوم لا يُستهان بهم، وعلى رأسهم القديس توماس الأكويني الممثل الأكبر للكنيسة الكاثوليكية. وظل الفيلسوف العربي لفترة طويلة يشغل الأذهان ويُثير من العداء ما لم يُثره أي فيلسوف آخر. وما زال الباحثون يتساءلون عن مدى تأثيره - إن كان له تأثير – على الثقافة المسيحية في العصور الوسطى، وعلى نشأة الفلسفة الحديثة، وحركة التنوير الأوروبية. ومن ثم كانت أهمية تلك الصفحة، فدراستها تعني في الواقع دراسة فصل آخر من تاريخها ومكانها من الثقافة الإنسانية.

باريس هي مهد الرشدية اللاتينية. فقد ظهرت هذه الرشدية اللاتينية أول ما ظهرت بين أساتذة وطلاب كلية الآداب بجامعة باريس في القرن الثالث عشر الميلادي؛ ثم انتقلت في القرن الرابع عشر إلى بعض مدن الشمال الإيطالى، وبخاصة بادوا. وكانت لها امتدادات في مدن أوروبية أخرى مثل إرفورت في ألمانيا، وبراغ. واستمر نشاط الرشديين اللاتينيين طيلة ثلاثة قرون على أقل تقدير، أي حتى مشارف العصر الحديث، وبداية الفلسفة الحديثة. إلا أن مصير ابن رشد في أوروبا تقرر بخيره وشره حيث ظهر لأول مرة في منفاه الباريسي.

وسأركز على هذه المرحلة رغم أنه لا توجد فيها صورة واضحة عن أشخاص الرشديين اللاتينيين ولا عن آرائهم ومؤلفاتهم. يرجع ذلك فيما يبدو إلى أنهم كانوا يتداولون آراءهم شفهيًّا في حلقات خاصة، أو «في الأركان» كما يقول القديس توماس الأكويني[1]؛ ويرجع أيضًا إلى أننا في معظم الحالات لا نعرف من آرائهم إلا ما ورد على لسان خصومهم على سبيل الاتهام والإدانة. ويرى بعض الباحثين أن الرشدية الباريسية لا تشكل «مدرسة» فكرية أو مذهبًا محدد المعالم، وأنها لم تصبح كذلك إلا في المرحلة الإيطالية، وفي مدينة بادوا على وجه التحديد[2].

وللتركيز على المرحلة الباريسية ما يبرره من الناحية المنهجية. وذلك أن بعض الآراء التي نسبت عن حق أو عن باطل إلى الرشدية الباريسية وصارت هدفًا للإدانات والاتهامات المتوالية على مر العصور أصبحت هي المبادئ المقررة للرشدية كمذهب رسمي في بادوا.

ولكن هجوم الأكويني على الرشدية وما رافقه وتلاه من انقلاب شامل على ابن رشد سبقته مرحلة سعيدة أولى حظي فيها الأستاذ العربي بالإعجاب والتقدير وتمتع فيها تلامذته الباريسيون بقدر من التسامح. وينبغي أن نسعى إلى التعرف على طبيعة هذا التحول وبيان أسبابه.

بدأت ترجمة المؤلفات الإسلامية في أواخر القرن الثاني عشر وشملت في البداية مؤلفات ابن سينا والفارابي والكندي والغزالي، ثم امتدت إلى أعمال ابن رشد فيما بين 1220 و 1224[3]، وشملت الكثير منها[4]. ويدل قصر الفترة التي استغرقتها حركة الترجمة وغزارة ثمارها على أن أوروبا المسيحية تعرضت لما يشبه الطوفان أو الغزو الثقافي. فلم تكن أوروبا قبل وفود الفلسفة الإسلامية تعرف من أرسطو إلا منطقه، وتجهل مؤلفاته الطبيعية والميتافيزيقية والأخلاقية. وعن طريق الفلاسفة المسلمين، أصبحت أوروبا تعرف لأول مرة فلسفة أرسطو في مختلف جوانبها تقريبًا، وتعرفها ميسرة عن طريق شرح مفصل شامل.

ولم يكن لدراسة الفلسفة مكان يذكر في جامعة باريس قبل وفود أولئك الفلاسفة. كان المنطق يدرس مع مواد أخرى (النحو والجدل والخطابة) في كلية الآداب كتمهيد ووسيلة للدراسة في كليات عليا هي الطب والقانون واللاهوت. وكانت جميع المعارف في الجامعة تتجه في نهاية المطاف نحو اللاهوت باعتبارها خادمًا له. وكانت هذه الجامعة التي أسست لتكون مركز الثقافة المسيحية في أوروبا تخضع لسلطة ورقابة الكنيسة وعلى رأسها البابا[5].

ثم أخذ نظام التعليم الباريسي يتصدع عند دخول الفلسفة الإسلامية مع ما حملته من العلوم الأرسطية في مجال الطبيعة والميتافيزيقا والأخلاق. فقد أصبح أساتذة الآداب لا يقتصرون على دراسة المنطق – وهو الأداة الصورية الخالية من المضمون - بل يتجهون إلى دراسة تلك العلوم لذاتها بما تحتويه من مضامين معرفية خاصة بها وفقًا لمناهج عقلية مستقلة وبصرف النظر عن علوم الدين ودون مراعاة للمصالح اللاهوتية العليا. ويبدو أن الرشدية الباريسية كانت أوضح تعبير وأقواه عن ذلك الاتجاه نحو الاستقلال المعرفي[6].

وسرعان ما تنبهت السلطات الدينية لخطر تلك الحرية المعرفية وتوالت أوامر الإدانة والحظر. ففي أوائل القرن، وفي سنة 1210 على وجه التحديد، قررت جمعية للأساقفة حظر استخدام كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية ومؤلفات شراحها في المدارس. وفي سنة 1215 نُص في اللائحة الخاصة بجامعة باريس على حظر تدريس كتابات أرسطو في الميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية وما عليها من شروح. وكانت قرارات الحظر تلك تستهدف بالإضافة إلى أرسطو الفارابي وابن سينا والغزالي[7].

إلا أن هذه المقاومة لم تحل دون دخول الفلسفة رسميًّا كجزء من مناهج الدراسة في كلية الآداب. بل إن أساتذة اللاهوت أصبحوا هم أنفسهم يناقشون النظريات الفلسفية، ويمارسون التفكير الفلسفي لذاته. وفي هذا السياق أصبح ابن رشد بوصفه شارح أرسطو هو المرجع الرئيسي في الدراسة. من هنا كان بعض المؤرخين يرى أن الرشدية الباريسية مرت بمرحلة أولى كان الفيلسوف العربي يحظى فيها بالاحترام والتقدير.

ولكن فترة السعادة لم تدُم طويلًا. ففي النصف الثاني من القرن الثالث عشر دخلت الرشدية مرحلة ثانية تختلف تمامًا عما سبقها. فقد رأينا أن السلطات الدينية كانت تستشعر خطر الفلسفة الوافدة بصفة عامة – أي أرسطو والفلاسفة المسلمين جميعًا – وإن كانت هذه المقاومة لم تحُل دون اقتحام الفلسفة لنظام التعليم وترسيخ الاستقلال المعرفي، وطلب العلم للعلم. أما في المرحلة الجديدة، فقد بدأت المقاومة الدينية تركز نيرانها على ابن رشد والرشدية وحدهما. نرى ذلك بوضوح في كتاب القديس توماس الأكويني الذي سبق ذكره. ونراه أيضًا في الإدانات الرسمية المتتالية للرشدية اللاتينية. ففي 1270 أصدر إتيين تامبييه (Etienne Tempier) أسقف باريس بيانًا أدان فيه ثلاث عشرة مقالة من مقالات الرشديين اللاتينيين، ومن أبرزها: أن بين جميع أفراد الإنسان عقلًا مشتركًا وواحدًا بالعدد (وحدة العقل البشري)؛ أن إرادة الإنسان تختار وفقًا للضرورة الحتمية وليست موجهة بالعناية الإلهية (الحتمية وإنكار العناية الإلهية)؛ أن العالم قديم (لم يخلق من العدم)؛ أن نفس الإنسان التي هي صورته من حيث هو إنسان تفنى بفناء البدن؛ أن الله لا يعلم الجزئيات (أن علمه لا يحيط إلا بالكليات)؛ أن الله لا يعرف موجودات أخرى غير ذاته. ويرى رينان أن هذه المقالات لا بد أن تُعزى للرشدية ولا بد أنها كان لها صدى في نفوس بعض أساتذة الجامعة وتزعزع إيمانهم بسببها[8]. وفي 1277 أصدر الأسقف قائمة أخرى مطولة تشمل 219 مقالة مدانة. وقيل كما لاحظ رينان إن أصحابها يعاملون العقيدة نفسها معاملة الخرافة، ويرون أن المسيحية مثلها مثل الديانات الأخرى مختلطة بالخرافات. وهم متهمون إذن بالكفر الصريح[9].

وفي هذه المرحلة ظهر اسم سيجر البرابانتي (Siger de Brabante) بوصفه أهم ممثل للرشدية اللاتينية، وإن لم يتأكد ذلك. وفي نفس المرحلة أصبح ابن رشد هو الهدف الرئيسي للنقد والإدانة دون سائر الفلاسفة المسلمين ودون أرسطو. وتدهورت الأمور فازداد الهجوم عليه شدة وضراوة، وصار هدفًا لأشنع التهم واللعنات.

وقد تساءل بعض الباحثين عن سبب الانقلاب الذي حدث في موقف المسيحية الكاثوليكية من ابن رشد. أيكون السبب هو أن علماء اللاهوت الكاثوليك وجدوا أن آراءه بقدر ما فهموها من كتاباته المتاحة أشد شناعة من آراء غيره؟ أم أن السبب هو أن ابن رشد أصبح كبش فداء لتوماس الأكويني في محاولته استنقاذ أرسطو وتخليصه من شارحه الأكبر؟ وهذا الاحتمال الأخير في حاجة إلى توضيح سنقدمه بعد قليل. وينبغي أولًا أن نلاحظ أن التهم الموجهة إلى الرشديين يجب تناولها بحذر. فبعض التهم الموجهة إلى ابن رشد لا أساس لها من الصحة. ومثال ذلك أنه لم ينكر علم الله بالجزئيات، بل رأى أن العلم الإلهي يحيط بكل الأشياء بما أنه في حد ذاته إيجاد لها. كلا، ولم ينكر

العناية الإلهية كما قيل، بل حرص على إدراجها في نظام العالم كما تصوره أرسطو. ومن الملاحظ أيضًا أن بعض التهم التي ذكرت أعلاه مثل القول بقِدَم العالم ليست إلا ترديدًا للاتهامات التي وجهها الغزالي للفلاسفة المشائين، ورد عليها ابن رشد في تهافت التهافت وفصل المقال. وصحيح أن هذين الكتابين لم يكونا قد ترجما إلى اللاتينية عندما أصدر أسقف باريس إداناته[10]، ولكن ترجمة العملين في وقت لاحق لم تسهم في تحسين سمعة ابن رشد.

وهناك تهمة بعينها يجب أن تؤخذ مأخذ الجد لأن الأضواء سُلطت عليها وحظيت عبر القرون باهتمام لم تحظَ به تهمة أخرى، وقيل إنها يمكن أن تكون سببًا للانقلاب على ابن رشد. وأعني بذلك تهمة القول بوحدة العقل التي خصص لها القديس توماس الأكويني كتابًا قائمًا بذاته هو وحدة العقل ضد الرشديين. ومؤدى الاتهام أن ابن رشد رأى أن هناك عقلًا واحدًا بالنسبة لأفراد البشر جميعًا، وأن هذا العقل الكلي هو وحده ما يبقى من نفوس الأفراد بعد موتهم. ومن الواضح أن مثل هذا الرأي يسقط عن الأفراد مسؤوليتهم عن أعمالهم في الحياة الدنيا، وينفي خضوعهم للحساب في اليوم الآخر[11]. وهذه التهمة التي تتصدر قائمة التهم الموجهة إلى ابن رشد انعقد عليها إجماع الأوربيين عبر العصور حتى يومنا هذا[12]، وذلك بناءً على قراءة الترجمة اللاتينية للشرح الكبير الذي وضعه ابن رشد على كتاب النفس لأرسطو.

ولا يتسع المقام هنا للدخول في هذا الجدل. فالموضوع شائك، والأصل العربي لشرح ابن رشد مفقود، وأقواله كما ترجمت غامضة ومشكلة وتبعث على الحيرة. وكان علماء اللاهوت على حق عندما أدانوا تلك النتائج، وهي نتائج مستنكرة في الإسلام أيضًا. ولكن هل أحسن أؤلئك العلماء فهم ابن رشد؟ أعتقد أنهم أساءوا فهمه عن عمد، كما سنرى في الفصل الثالث عشر. ولكننا نستطيع أن نلاحظ على الفور أن اتهام ابن رشد بنظرية وحدة العقل ليس على أي حال بالسبب الكافي لتفسير انقلاب الأوروبيين عليه. فقد رأينا أن لائحة الإدانات التي صدرت بحق ابن رشد وأتباعه اللاتينيين كانت تتضمن عشرات البنود. فلماذا سلط الضوء على قضية وحدة العقل دون غيرها، ولماذا خُصت بالاهتمام والإدانة؟ من الواضح أن هذا التفسير لا يغلق باب النقاش، بل يفتح الباب لمزيد من التساؤل ولاحتمال وجود أسباب أخرى لمعاداة ابن رشد.

نستطيع أن نستشف ذلك من نقد القديس توماس الأكويني للنظرية. فقد رأى أن ابن رشد أساء فهم أرسطو، وأن التفسير الصحيح لأقوال الفيلسوف اليوناني يدل على أن العقل جزء لا يتجزأ من نفس كل فرد وأنه متعدد بتعددهم، وأنه يبقى بعد موتهم، وأنهم يخضعون من ثم للحساب في الآخرة. ومن

حق الأكويني بطبيعة الحال أن ينتقد ابن رشد لأنه أساء فهم آراء أرسطو في العقل طالما وجد سببًا لذلك، وأن يتقدم بتفسير آخر يخصه. ولكن الأكويني لا يكتفي بذلك، بل يرى أن ابن رشد «محرف لمذهب المشائين» (أي أرسطو وأتباعه)[13]. وهي تهمة أعم وأخطر لأنها تعني أن شرح ابن رشد على أرسطو بصفة عامة لا يعول عليه وينبغي رفضه برمته. ويشي هذا التعميم بأن الأكويني كان يعتزم تقديم شرح بديل لأسباب لا تقتصر على موضوع الجدل ولا علاقة لها به. ويترتب على ذلك أن نقد الأكويني لابن رشد فيما يتعلق بوحدة العقل – سواء أكان صحيحًا أم باطلًا - لم يكن إلا ذريعة لذلك الانقلاب على فيلسوف قرطبة والتخلص منه بصفة نهائية، أو اتخاذه كما قيل «كبش فداء» يُضحى به لا لسبب سوى شرحه من أجل إفساح المجال لشرح بديل؛ وهو الشرح الذي اضطلع به الأكويني بالفعل[14]. ولكن رغبة الأكويني إحلال شرحه المزمع محل شرح ابن رشد لا تكفي بدورها لتفسير الانقلاب على فيلسوف قرطبة لأنها تستدعي التساؤل: لماذا أراد الأكويني استبعاد ابن رشد بوصفه شارحًا لأرسطو؟ لماذا كان شرح ابن رشد يمثل شرًّا مستطيرًا في نظر الأكويني ونظر الثقافة السائدة؟

وخروج الأكويني عن القصد والاعتدال في نقده لابن رشد أمر غريب في كتاب يتسم فيما عدا ذلك بهدوء اللهجة والأناقة والتسلسل المنطقي. ومن علامات هذا الاعتدال أن الأكويني ينبه منذ البداية إلى أنه لا يعتزم تفنيد ابن رشد من وجهة نظر مسيحية، بل يريد بالأحرى أن يركز النقاش على مدى دقة ابن رشد في التعبير عن آراء أرسطو[15]. غير أنه يكشف في النهاية عن غضب حاول جاهدًا أن يكظمه إلى أن غلبه على أمره، وأفلت من سيطرته في تلك العبارة الجائرة التي تطعن في مصداقية ابن رشد الشارح بصفة عامة.

وأقوال الأكويني في نقد ابن رشد لا تفسر إذن الانقلاب على الفيلسوف العربي لأنها هي الانقلاب ذاته، أو لنقل إنها مظهر – ومظهر رئيسي – لعداء عميق الأسباب واسع النطاق. فالأكويني هو الممثل الأكبر للكاثوليكية؛ وقد تزامن حكمه الجائر مع صدور قائمة الاتهامات التي وجهها أسقف باريس إلى الرشدية (1270)، وهي القائمة التي تلتها قائمة أخرى مطولة (1277). ولم يكن تصرف الأكويني إلا علامة على اصطفاف واحتشاد الثقافة المسيحية الأوروبية بغية إقصاء ابن رشد أو «نفيه» مهما كان الثمن. وهي حملة ظلت تتسع على مر القرون، وانضوى تحت لوائها فئات أخرى من غير رجال الدين.

ونحن إذن بإزاء ظاهرة فريدة في تاريخ الفكر الإنساني، وهي إجماع ثقافة بأكملها – أو ما يُشبه الإجماع – على استبعاد فيلسوف هي مدينة له لأنها تلقت العلم على يديه واحتفت به. وغني عن الذكر أن اضطهاد الفلاسفة شائع في تاريخ الفلسفة، وتنكر الفلاسفة لسابقيهم أو معلميهم ليس بالحدث النادر في هذا التاريخ. ولكننا هنا بإزاء ثقافة كاملة تشن حربًا شاملة على فيلسوف. ومثل هذه الظاهرة في حاجة إلى تفسير يتناسب وضخامتها. فقد رأينا أنه لا يكفي لتفسير هذه الظاهرة اتهام ابن رشد بنظرية وحدة العقل وما يترتب عليها من شناعات. كما رأينا أن موقف القديس توماس الأكويني من هذه القضية يحيل إلى تفسير آخر، وهو أنه كان يعتزم استبعاد ابن رشد بوصفه شارحًا. وهذا التفسير يؤكد ما قلناه من قبل عن أهمية هذا الشرح وشدة تأثيره على الثقافة الأوروبية، وهو تفسير تبدو وجاهته منذ اللحظة الأولى لأن هذه الثقافة عرفت أعمال ابن رشد في مجال الشرح قبل أن تنتقل إليها أعماله الأخرى، ولأن جميع الاتهامات التي وجهت إليه كانت تستند إلى ذلك الشرح أو إلى ما فهمه منه علماء اللاهوت أو أساءوا فهمه. ومن الغريب أن هذا المصدر الأساسي لكل المعاداة الأوروبية لم يلقَ الاهتمام الكافي حتى الآن، وأنه تضاءل وتوارى خلف قضية وحدة العقل، وهي القضية الجزئية. غير أن ما قيل حتى الآن عن أهمية الشرح لا يبين سر خطره من وجهة النظر الأوروبية. لماذا استشعرت الثقافة الأوروبية المسيحية أنه يمثل تهديدًا شاملًا لها بصرف النظر عن اتهامه في مسألة أو أخرى؟ ما هو وجه الخطورة في نقل آراء الغير بحيث يُعد كفرًا؟ من المؤكد أن قضية وحدة العقل كان لها دور – ودور مهم – في إثارة العداء ضد ابن رشد. ولكن ينبغي ألا يؤخذ هذا الدور في الاعتبار بمعزل عن دور الشرح. إذ يبدو أن عمل ابن رشد في هذا المجال أصاب الثقافة الأوروبية بجرح عميق، فصارت تتصرف كالوحش الجريح. ولم يكن عمل الأكويني على إقصاء ابن رشد إلا جزءًا من هوس جماعي لا هم له إلا طرد ابن رشد الشارح كأنه شيطان رجيم. وقد أرجعنا هذه الظاهرة إلى اتسام الشرح الأرسطي بالنقد، وهو ما أدى إلى خطر انفصال العلم واستقلاله. وهذه هي الفكرة التي سنزيدها شرحًا في الفصل التالي والفصل الذي يليه قبل النظر في قضية وحدة العقل في الفصل الثالث عشر.

1 Saint Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists* (Milwaukee, Wisconsin 1968) p.75

2 See Catherine Konig-pralong, Averroism Latin, in *Encyclopedie de l'humanisme midetrranien*, http://www.encyclopedie-humanisme.com/? Averroisme-latin-33

3 Abdelali Elamrani-Jamal, 'La reception de la philosophie arabe à l'universitė de Paris au XIIIe siècle' in *Le choc Averroès. Comment les philosophes arabes on fait l'Europe* (Paris 1991) pp.138-.145, p.143

4 يرى إرنست رينان، المرجع السالف الذكر، ص 174، أن القرن الثالث عشر لم ينتصف إلا وكانت جميع أعمال ابن رشد قد تُرجمت إلى اللاتينية. ولكن يبدو أنه كان مخطئًا. فقد بينت بحوث أخرى أن بعض شروح وأعمال ابن رشد، مثل فصل المقال لم تكن تُرجمت في ذلك التاريخ. انظر:
Anna Akasoy, 'Was Ibn Rushd an Averroist?' in *Rennaissance Philosophy and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, eds. Anna Akasoy and Guido Giglioni (Dordrecht 2013) pp.321-347, p.331

5 Elamrani-Jamal, op.cit. p.139.

6 نفس المصدر، ص 140.

7 نفس المصدر، ص 141.

8 إرنست رينان، المرجع السالف الذكر، ص 211-212.

9 نفس المصدر، ص 215.

10 لم يُترجم أول الكتابين إلا في القرن الرابع عشر، ولم يُترجم الكتاب الثاني إلى اللاتينية، وإن أُتيح في وقتٍ لاحق في ترجمة عبرية.

11 Saint Thomas Aquinas, *On the Unity of The intellect Against the Averroists* (Milwaukee, Wisconsin 1968) pp. 21-22

12 ويؤيد هذا الرأي بعض الباحثين العرب. انظر زينب الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (القاهرة 1938) ص 236-237.

13 انظر Saint Thomas Aquinas، المرجع السالف الذكر، ص 47 و 73.

14 انظر Jacques Verger, *L'Averroisme à Paris au XIIIe Siècle*, in *Le Choc Averroès Comment les Philosophes Arabes ont Fait l'Europe* (Paris 1991) pp.78-89, p.81

15 انظر Saint Thomas Aquinas، المرجع السابق الذكر، ص 22.

الفصل الحادي عشر

احتواء الشيطان

بعد أن كان العداء الأوروبي موجهًا إلى الفلاسفة بصفة عامة - بما في ذلك أرسطو والفلاسفة المسلمون - أصبح يتركز على فيلسوف قرطبة بصفة خاصة. فما هي أسباب ذلك الانقلاب؟ لماذا تحول العداء للفلسفة والفلاسفة بصفة عامة إلى مخاصمة لابن رشد دون غيره؟ ويزداد السؤال إلحاحًا عندما نجد أنفسنا بإزاء ظاهرة فريدة في تاريخ الثقافات، وهي أن أوروبا المسيحية احتشدت في حرب شاملة على ذلك الفيلسوف فيما يشبه الهوس الجماعي. فلماذا اتخذت الثقافة الأوروبية منه مشجبًا تعلق عليه المسؤولية عن كل أشكال الشك والإلحاد في ذلك العصر؟

الإجابات المتاحة في هذا الصدد قاصرة: تصف أعراض الظاهرة ولا تشخصها ولا تكشف عن أسبابها العميقة. والباحث الرائد في هذا المجال هو إرنست رينان. كان أول مَن التفت إلى الظاهرة المذكورة، وأجاد في وصف مظاهرها واتساع نطاقها. فقد لاحظ أن وفود الفلاسفة العرب إلى أوروبا قسم تاريخ الثقافة المسيحية الأوروبية إلى مرحلتين: مرحلة بكارة الإيمان، ومرحلة الشكوك الجذرية. صحيح فيما يقول إن تاريخ أوروبا المسيحية لم يخلُ من أشكال شتى من الشكوك، ولكن هذه الشكوك المبكرة لم تمس أُسس الإيمان. وكان الأوروبيون خلال فترة البراءة لا يدركون بوضوح أن المسيحية ليست هي الديانة الوحيدة. ثم تغير كل ذلك بعد وصول الفلاسفة المسلمين، وتبين للأوربيين أن ثمة ديانات ثلاث يُعتد بها، ومن بينها الإسلام. بل وأصبحوا يلاحظون – فيما يرى رينان - أن مفكري الإسلام يضعون الأديان الثلاثة على قدم المساواة، ويعقدون مقارنات بينها، ويعددون محاسن ومساوئ كل منها. وفي هذا السياق يشير رينان إلى أمثلة إسلامية مثل كتاب الملل والنحل للشهرستاني، وشكوك أبي العلاء المعري. ولكن رينان لا يوضح كيف أدى اطلاع الأوروبيين على المقارنات الإسلامية بين الديانات وشكوك المتشككين المسلمين إلى تورط الأوروبيين في شكوك عميقة تمس أسس الإيمان. وهو ما حدث في حالة الرشديين اللاتينيين الذين أدينوا لكفرهم. ومن المؤكد أن تشكك الأوروبيين في أسس الدين لم يكن من قبيل المحاكاة العمياء للمتشككين المسلمين؛ ولا بد أن الأوروبيين كانت لديهم أسبابهم الخاصة. فما هي هذه الأسباب؟

وكان رينان أول مَن نبَّه إلى اتساع نطاق الهوس الذي أصاب أوروبا المسيحية بسبب ابن رشد. فقد وُصف الفيلسوف وفقًا لرواية رينان بأنه المسيخ الدجال (عدو المسيح)، وبأنه معادٍ لجميع الأديان؛ وشُبه بالكلب المسعور، وبالشيطان. كما نسب إليه زورًا كتاب عنوانه «الدجالون الثلاثة»،

إشارة إلى أنبياء التوحيد الثلاثة. وهو كتاب لم يرَه أحد من الناطقين باللاتينية، وقد لا يكون له وجود أصلًا. وكان رينان ثاقب النظر عندما تنبه إلى أن حملة العداء لم تقتصر على رجال الدين، بل امتدت إلى قصائد الشعراء مثل دانتي وبترارك، وإلى أعمال الفن التشكيلي مثل اللوحات الجدارية التي رسمها المصورون الإيطاليون للإشادة بإفحام القديس توماس الأكويني لابن رشد أو انتصاره عليه كما بدا لهم في كتاب وحدة العقل ضد الرشديين. وفي بعض هذه الصور يظهر القديس في المستوى الأعلى من اللوحة جالسًا أو واقفًا بينما يوجد ابن رشد مطروحًا على الأرض مسحوقًا.

ويدل اشتداد تلك الحملة واتساع نطاقها على رغبة جامحة في الانتقام من الفيلسوف العربي، وعلى شعور بالضعف وفقدان التوازن أمامه. وتذكر كثرة الصور المرسومة لابن رشد المهزوم بأعمال السحر الأسود عندما يصور الخصم على شكل دمية تُطعن بالدبابيس حتى الموت. ومن أوضح الأمثلة على ذلك لوحة لفنان فقأ بسكينه عيني ابن رشد. غير أن الفتك بالخصم بهذه الطريقة الرمزية - سواء بوضعه في الجحيم كما فعل دانتي، أو وصفه بالكلب المسعور كما فعل بترارك، أو طرحه أرضًا عند قدمي القديس المنتصر - لا يمس الخصم بسوء، وليس سوى حيلة يائسة تعبر عن عجز صاحبها. ومن الملاحظ بهذه المناسبة أن ابن رشد يظهر في بعض تلك الصور متحديًا كأنه لم يهزم رغم ما كيل له من ضربات. فلماذا اتخذت الحملة المشتدة على ابن رشد اللجوء إلى تلك الحيل السحرية اليائسة؟ ولماذا اقترنت كراهية ابن رشد في الثقافة الأوروبية المسيحية بالإعجاب به، كما رأى رينان؟ وما هو سر قوة ابن رشد وشدة تأثيره وقدرته على الصمود في المعركة وعودته إلى الإلحاح على خصومه؟

لم يستطع رينان في القرن التاسع عشر أن يقدم إجابات مفيدة عن هذه الأسئلة، وهي ما زالت قائمة حتى اليوم. نرى ذلك في كتاب ظهر مؤخرًا لجان – بابتست برينيه تحت عنوان ابن رشد المقلق (باريس، 2015)[1]. والكتاب امتداد وتكملة لآراء رينان، فهو يرجع إلى نظرية وحدة العقل التي نسبت لابن رشد عداء الثقافة الأوروبية المسيحية التي أيقظت فيها النظرية أشكالًا شتى من القلق والمخاوف والكوابيس تدور أساسًا حول شعور الأفراد بالعجز بإزاء تلك القوة المستقلة التي تستطيع اقتحام عقولهم وتعيث فيها الفساد كأنها الشيطان.

والبحث الذي أجراه هذا المؤلف مهم وشيق بقدر تصويره لابن رشد بوصفه فيلسوفًا مثيرًا للقلق – فقد كان كذلك بالفعل – وكشفه النقاب عن أشكال القلق الدفينة التي بعثها. ولكن برينيه لم يكن موفقًا في حصر النقاش في نطاق قضية وحدة العقل وإعطائها أهمية لا تتناسب وحجمها الحقيقي. ولقد تبنى إذن وجهة النظر الرسمية في الثقافة الأوروبية المسيحية، أو لنقل وجهة نظر «خصوم» ابن رشد كما يقول،[2] ولم يتناول الموضوع بنظرة موضوعية تاريخية. فهو لم يتساءل عما إذا كان

أولئك الخصوم قد أحسنوا فهم ابن رشد، أو عما إذا كانت لديهم أسباب ودوافع أخرى لاتهامه، أو عما إذا كان قد أصابهم بمخاوف وكوابيس أخرى أقل وضوحًا وإن كانت أهم. ومن الممكن أن نرى من وجهة النظر الموضوعية أن خصوم ابن رشد أرادوا تسليط الضوء على تلك القضية الجزئية وما يترتب عليها من شناعات «شيطانية» لأن من شأنها تشويه سمعة الفيلسوف العربي، وحجب كل ما عداها من أسباب العداء. ولقد نجحوا في ذلك بحيث اقترن اسمه بها حتى في نطاق الفلسفة الحديثة، وصار الفلاسفة – حتى كبارهم - يحكمون على ابن رشد بمقتضاها، وأضحى مؤرخو الفلسفة – بما في ذلك المتعاطفون مع ابن رشد والساعون إلى إنصافه – يشعرون بالحرج عندما يتطرقون إلى تلك القضية فيطرحونها جانبًا كأنها وصمة شاذة ومخزية. ولكن ينبغي وزن الأمور بالميزان الصحيح.

وقد أشرنا من قبل إلى أن السبب الأساسي للعداء هو شرح ابن رشد لأرسطو شرحًا نقديًّا. وأود أن أذكر هنا بما رآه رتشارد سورابجي من أن شراح أرسطو حولوا فلسفته عن حقيقتها عندما أقحموا فيها عناصر أفلاطونية وأفلوطينية لكي تتواءم مع الدين. ورأينا مثالًا واضحًا على ذلك في مذهب الفارابي في التوفيق بين الفلسفة والدين عن طريق «الجمع» بين رأيي الحكيمين. أما ابن رشد، فقد سعى على خلاف أولئك الشراح – مسلمين وغير مسلمين – إلى تخليص الفلسفة – متمثلة في أرسطو – من تلك العناصر الدخيلة، وإظهارها على حقيقتها كفلسفة عقلانية أو طبيعية، فلسفة ترتكز على ما نشاهده ونفسره بأسباب طبيعية على سبيل الحصر، أي دون اللجوء إلى أي علل غيبية إلا كغاية مشتهاة أو مثل أعلى. ومن الممكن إذن أن نصف تلك المنظومة بأنها علمية وأن نشير إليها أحيانًا بإيجاز بوصفها العلم الأرسطي. وهو ما يعني أن ابن رشد فصل بين مجالين - مجال للدين ومجال للعلم – وأبرز وجود تباين بين المجالين في بعض الحالات. وقد رأينا أن ابن رشد يؤدي عندئذ مهمة أخرى غير مهمة الشرح النقدي، وهي السعي إلى التوفيق بين الطرفين. وابن رشد يؤدي هذا الدور كما قلنا بطريقتين. الطريقة الأولى هي التأويل – تأويل نصوص الشرع – كما شرحه في فصل المقال، وبذلك يتبين أن الشرع في حقيقته أو في باطنه منسجم تمامًا مع الحكمة. ولكن هناك طريقة ثانية لم يُشر إليها ابن رشد ولم يسمها، ولكنا رأيناه يطبقها عند شرح مفهوم العناية الإلهية في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة. فقد حاول عندئذ تنقيح فلسفة أرسطو فأدخل فيها عنصر العناية من خلال مفهوم العلم الإلهي المكتفي بذاته ولكنه موجد (أو مخترع) للموجودات ومحيط ومعني بها.

والواقع أن عمل ابن رشد في مجال الشرح النقدي يقترب مما عناه كانط بالنقد، أي إقامة الحدود بين المجالات المختلفة للصلاحية والمشروعية. فهو قد فصل كما رأينا مجال العلم عن مجال الدين، قبل أن يحاول التوفيق بينهما. ويمكننا الآن أن نفسر بدقة عداء أوروبا المسيحية لأرسطو ولشرحه على وجه التحديد. وذلك أن «الشر» الذي رآه خصوم ابن رشد كامنًا في هذا الشرح يرجع إلى أنهم ركزوا أبصارهم – عن قصد فيما أعتقد – على الجانب السلبي من عمله، وأغفلوا الجانب الإيجابي. فإذا رأى ابن رشد مثلًا أن العقل (العلم) يتباين مع الشرع لأنه لا مكان في العلم (الأرسطي) للعناية الإلهية، اتهموا ابن رشد بإنكار هذه العناية الإلهية. وإذا رأى أن العقل (العلم) يتباين مع الإيمان لأن الإله (في فلسفة أرسطو) لا يعلم ولا يعقل إلا ذاته ولا يحيط علمًا بالموجودات، اتهموه بأنه يرى أن الله لا يحيط علمًا إلا بالكليات لا بالجزئيات. وهلُم جرًّا.

وقد يُقال في هذا الصدد: لقد أصبح من الثابت بصفة عامة أن ابن رشد لم يُترجم في أوروبا إلا على مراحل وفي فترات متباعدة. أفلا ينبغي بناءً على ذلك أن نلتمس العذر لكل من بسط آراء ابن رشد أو اتهمه بالإلحاد بناءً على قراءة بعض أعماله دون الأعمال الأخرى؟ ألا ينبغي التماس العذر مثلًا لعلماء اللاهوت الأوائل (في القرن الثالث عشر) لأنهم لم يطلعوا إلا على شروح ابن رشد، ولم يكونوا قد اطلعوا على أعماله الأخرى التي يؤدي فيها مهمته الإيجابية البناءة لأنها لم تكن قد تُرجمت بعد؟3 والرد على ذلك ينبغي أن يكون بالسلب، ولسببين. أولهما أن شروح ابن رشد تتضمن أداء المهمتين اللتين أشرنا إليهما: مهمة النقد السلبي والفصل بين المجالين؛ ومهمة العمل البناء لإثبات التوافق العميق بين الطرفين. وقد رأينا أن تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة يتضمن سعيه إلى إدخال عنصر العناية في مذهب أرسطو عن طريق مفهوم العلم الإلهي. وهو في نفس الكتاب يستشنع القول بأن الله يجهل الموجودات، وينفي القول بأن علمه

لا يحيط إلا بالكليات4. يُضاف إلى ذلك أن ترجمة أعمال ابن رشد الأخرى – مثل تهافت التهافت - بعد القرن الثالث عشر لم تغير شيئًا من القراءة الجزئية لابن رشد، ولم تؤدِّ إلى أي محاولة لتصحيح وجهة النظر السائدة بشأنه. ويترتب على ذلك أن خصوم ابن رشد الأوائل - وعلى رأسهم الأكويني – والأواخر أغفلوا عن عمد وسوء قصد الجانب الإيجابي البناء من عمله.

ولم يكن موقف أتباع ابن رشد اللاتينيين يختلف من هذه الناحية عن موقف خصومه. فكلا الفريقين أغفلا هذا الجانب من عمله وفضَّلا كل لأغراضه الخاصة الاقتصار على الجانب السلبي.

ففريق الخصوم رأى أن الفصل النقدي بين العلم والدين في حد ذاته أحدث تصدعًا في البناء الثقافي السائد بعد أن كان متماسكًا في ظل هيمنة الدين وسلطة الكنيسة، وأصبح يهدد باستقلال العلم. وسنرى بعد قليل أن خصوم ابن رشد لم يفتهم التنبه لهذا الخطر والعمل على احتوائه قبل أن يستفحل. وقد تأكد لديهم ذلك عندما رأوا فريق الأتباع يستغل الفصل النقدي الذي أقامه ابن رشد ويتخذ منه فرصة للقول بنظرية الحقيقة المزدوجة، أو الحقيقتين– حقيقة للعلم وحقيقة للإيمان - والجمع بينهما رغم تعارضهما. فهذه النظرية التي نُسبت زورًا إلى ابن رشد وأدين بسببها كانت تتيح للقائلين بها فرصة لتغطية مآربهم الحقيقية، وهي انحيازهم لجانب العلم. ولم يغب أمر هذا النفاق عن نظر السلطات الدينية.

وأود هنا أن أتوقف لحظة لكي أدافع عما وصفته بالعلم الأرسطي. فمن الشائع أن يُنظر إلى هذا العلم بوصفه علمًا باليًا تجاوزته الثورة العلمية الحديثة منذ القرن السابع عشر. وهذا صحيح. ولكن العلم الحديث لم يتجاوز ما هو أساسي في العلم أيًّا ما كان، وهو دراسة الموجودات بداية مما نشاهده على الأرض والتفسير بأسباب طبيعية. ولقد كان العلم الأرسطي علميًّا بهذا المعنى.

ورأينا فيما تقدم أن قائمتي الاتهامات المفصلتين اللتين أصدرتهما السلطات الدينية لم تتضمنا من بين بنودهما ما يُشير إلى أن شرح ابن رشد أبرز تلك الصبغة الطبيعية العلمية لفلسفة أرسطو. فلم يكن ذلك بندًا بين البنود الأخرى، بل كان هو الأساس العميق والوحيد لها جميعًا. ولكن لم يغب عن تلك السلطات خطورة هذه الفلسفة التي لا يوجد فيها مكان لأي تدخلات خارجية فوق مستوى الطبيعة، ولا مكان لأي «أسرار» تفوق قدرة العقل. ولقد رأت السلطات المذكورة الآثار الواضحة لدخول الفلسفة الأرسطية كما شرحها ابن رشد في الحياة الثقافية السائدة، ومن الممكن وصفها بأنها كانت بدايات لحركة استقلال العلم. فقد شجعت بعض أساتذة السوربون على الاتجاه نحو الاستقلال الفكري وأخذوا يتفلسفون بمعزل عن علم اللاهوت ودون مراعاة للمصالح الكنسية؛ كما أدت – وهو الأسوأ - إلى ظهور الرشديين اللاتينيين ونزوعهم نحو شكل من أشكال الأرسطية الراديكالية. وينبغي أن ننتهز هذه الفرصة لكي نعيد تقييم دورهم، فنقول إنهم كانوا روادًا لحركة استقلال العلم في أوروبا، وكانوا هم الموجة الأولى في هذا الاتجاه. ولم يغب ذلك عن علماء اللاهوت. وبعبارة أخرى نقول إن علماء اللاهوت رأوا أن عمل ابن رشد أخرج شيطان العلم (الأرسطي) من مكمنه، وأصبح يهدد الثقافة المسيحية السائدة بتصدع يمتد إلى أسسها.

إلا أنهم حجبوا هذا الخطر عن طريق تسليط الضوء على قضية وحدة العقل وما تسفر عنه من نتائج واضحة الشناعة. ولم يكن وضع هذه القضية في الواجهة إلا سلاحًا تكتيكيًّا تمويهيًّا لتشويه سمعة ابن رشد، وصرف الأنظار عن الخطر الأكبر وعن عملهم على مستوى فكري أعمق على

التخلص من شرح ابن رشد واتقاء شر الشيطان الذي أطلق سراحه - أي العلم الأرسطي – والذي عمل القديس توماس الأكويني على احتوائه كما سنرى بعد قليل. وذلك ما لم يدركه رينان ولا برينيه ولا سائر الباحثين الذين توقفوا عند الواجهة – العمل التكتيكي - وغفلوا عن الخطر الحقيقي وعن عملية مواجهته. وأنا أعني بالاحتواء وضع توليفة لاهوتية فلسفية جديدة يحبس العلم في إطارها وبذلك تعالج الثقافة المعتلة ويُعاد التوازن إليها. وكلمة «الاحتواء» تُستخدم هنا بمعنى استقبال الخصم وحبسه في إطار مفضل بغية استئناسه والحد من خطره.

وذلك ما نجده في التوليفة الجديدة التي يشرحها القديس توماس الأكويني في مجموعته اللاهوتية[5] على شكل «مذهب مقدس» رأى أنه علم نظري (وإن تناول الجانب العملي أيضًا)[6]، وأنه ضروري لا تغني عنه الفلسفة، وأنه أسمى العلوم وأشرفها بفضل اليقين الذي يتيحه نظرًا لاستناده إلى الوحي الإلهي كما تجلى في نصوص الكتاب المقدس، وبفضل موضوعه، أي الله[7]. ففي رأي القديس أن الفلسفة – بما في ذلك اللاهوت الفلسفي أو الأرسطي على وجه التحديد – تستند إلى نور العقل الطبيعي ولا تؤدي إلا إلى الحقائق التي توجد في متناوله. ولكن هناك نوع آخر من الحقائق التي يتضمنها العلم المقدس، وهي من عند الله ولا تُكتشف إلا إذا كشف هو عنها بنوره.

وسرعان ما يتبين من عرض المذهب المقدس أنه ليس علمًا إضافيًّا يقوم إلى جانب الفلسفة، بل هو علم يفوقها، أي إنه يتضمنها ويستخدمها كجزء منه. والأكويني ينص على أن العلوم الفلسفية «وصيفات» للمذهب المقدس[8]، ويصف البراهين العقلية بأنها «ديباجات الإيمان» (أو لنقل مقدمات تمهيدية) يفترضها هذا المذهب الذي يتضمن إلى جانبها «عقائد الإيمان»[9] التي هي «أسرار» ينبغي التسليم بها من غير برهان عقلي. وهذا العلم المقدس هو إذن الإطار الذي يتم به احتواء التصور العلمي للكون.

ولننظر كيف تجرى عملية الاحتواء بحذق ورؤية بعيدة المرمى. فالأكويني يتبع في عرض آرائه أسلوبًا جدليًّا مطولًا ولكن لا يغيب عنه أن له هدفًا أعلى. ويجري العرض على النحو التالي: طرح الأسئلة (المسائل)، فإثارة الاعتراضات المنافية لرأي المؤلف، فتفنيد الاعتراضات واحدًا بعد واحد،

فإثبات الرأي الذي يراه المؤلف صحيحًا في نهاية المطاف. ومثال ذلك أن الأكويني يطرح السؤال عما إذا كان وجود الله أمرًا واضحًا بذاته أو بديهيًا[10]؛ يفعل ذلك وهو مقتنع أصلًا بأن وجود الله ليس أمرًا بديهيًّا وبأنه في حاجة إلى تدليل عقلي؛ ولكنه يثير عدة اعتراضات على رأيه هذا، ثم يرفضها ويدلي برأيه المضاد بإيجاز، ثم يفندها بالترتيب لكي يثبت في النهاية صدق اقتناعه بأن وجود الله ليس واضحًا بذاته، وأن من الضروري إثباته بالدليل العقلي؛ وهو في نهاية المطاف يقدم خمس «طرق» أو أدلة لإثبات وجود الله.

ولنلاحظ إذن كيف يرجئ القديس إثبات رأيه وتقديم أدلته إلى نهاية الطريق الجدلي الطويل. هو أسلوب يمكن أن يوصف بأنه الإثبات عن طريق نفي النفي. كما أن له نظيرًا في الإسلام تحت مسميات مختلفة. ومنها إثبات الحق عن طريق التدليل على «تهافت التهافت» على حد تعبير ابن رشد، أو أسلوب وصفه طه حسين بأنه «الحق هدم الهدم»، وذلك في سياق تعليمه في الأزهر كما عرضه في الجزء الثاني من كتاب الأيام.

ولقد كان بإمكان القديس - وهو الرجل المؤمن – أن يقرر منذ البداية وبقدر من الوجاهة أن وجود الله أمر واضح بذاته وليس في حاجة إلى دليل. كان بإمكانه بعبارة أخرى أن يرى كما رأى بعض أسلافه أن معرفة وجود الله أمر مفطور في النفس. (وشبيه بذلك ما يقوله بعض العلماء المسلمين من أن الإسلام دين الفطرة). ولكن القديس
لا يقنع بهذا الإيمان السهل البسيط؛ بل كان من المهم لديه ألا يصل إلى وجود الله إلا عن طريق عملية التدليل عليه. فهو لا يجري هذه العملية إلا باعتماده على أرسطو واستغلاله، وسنرى بعد قليل أن إجراءها على هذا النحو فيه ترويض للخصم، وأن هذا هو الهدف البعيد للأكويني.

الأدلة الخمسة التي يقدمها الأكويني على وجود الله مستمدة بعضها أو جميعها من أرسطو.[11] وهي على أي حال تنحو في البداية منحى علميًّا أرسطيًّا لأن الأكويني يحرص على أن ترتكز على الواقع كما يبدو في الخبرة البشرية العادية. وهي تبدأ جميعها بما «ندركه بالحس»، أو «نراه»، أو «نجده في الطبيعة» – وذلك وفقًا لعبارة الأكويني. أي إنه يحرص في البداية على مجاراة أرسطو في نزعته الطبيعية العلمية وإبداء الاحترام الواجب للعلم.

وسأكتفي ببعض هذه الأدلة الخمسة. الدليل الأول مأخوذ بوضوح من الفيلسوف اليوناني، وهو الدليل الذي يُراد له أن يثبت أن ما في الطبيعة من حركة (أو تغير) يعتمد في نهاية المطاف على

سبب أول أو محرك لا يتحرك (ولا يتغير)، هو الله. إلا أن هذا الدليل الذي يستعيره الأكويني من أرسطو دون تعديل يذكر لا يفي بمطالب الدين

ولا يمكن أن يرضي القديس. وذلك أن إله أرسطو الذي يحرك ولا يتحرك هو كما أسلفنا كائن مكتفٍ بذاته وسلبي تمامًا. والأكويني لا يمكن أن يكتفي بكون الإله مجرد موضوع للشوق وغاية نهائية؛ فالله كما يقول هو البداية والنهاية لكل شيء. وهو يفترض أن الله هو السبب الأول، هو الخالق عن علم وقدرة وإرادة وفعل.

ومن ثم كانت حاجة الأكويني إلى أدلته الأخرى لتحقيق أغراضه. ومن أهم هذه الأدلة التي «يقتبسها» من أرسطو ليحقق بها ما لم يحققه الدليل الأول، الدليل الثاني الذي يريد أن يثبت به أن الله هو العلة الفاعلة الأولى في سلاسل العلل والمعلولات الطبيعية. وهذا الدليل «مقتبس» من أرسطو كما قلت (وليس مستعارًا منه) لأن الأكويني يدخل على طريقة أرسطو في استخدام مفهوم العلة الفاعلة تعديلًا مهمًّا. فهو ينقل هذا المفهوم من وظيفته الأرسطية كعامل من العوامل الطبيعية اللازمة لتفسير الأشياء في نطاق الطبيعة إلى المستوى الإلهي. فبدلًا من أن يكون النجار مثلًا هو العلة الفاعلة المعروفة والوحيدة للمائدة وفقًا لأرسطو، يصبح الله هو العلة الفاعلة والأساسية للمائدة والنجار وكل شيء. وهذا التعديل يتفق تمامًا مع وجهة النظر الدينية كما يفهمها الأكويني، ولكنه لا يعبر عن رأي أرسطو ويعد استغلالًا له. وهنا قد يُقال: وما العيب في اقتباس طريقة أرسطو في التعليل وتعديلها على نحو ما فعل الأكويني؟ والجواب هو أن لا عيب في ذلك، ولكن ينبغي أن نفهم مغزاه، وهو أن استخدام أرسطو على هذا النحو جزء من عملية احتواء العلم الأرسطي بهدف إخضاعه لسلطة الدين. ومغزاه بعبارة أخرى أن «ديباجات» الأكويني التي يعتمد فيها على أرسطو لا يسمح لها بدخول المذهب المقدس كجزء منه إلا بعد تعديلها على النحو المناسب له، ونزع ما قد يكون لها من «مخالب» أو صبغة طبيعية علمية.

وحقيقة الأمر أن أدلة الأكويني على وجود الله في مجملها تتعرض عند اقتباسها للمسة تنحرف بها عن مسارها الأصلي في مذهب أرسطو وتعيد توجيهها نحو المستوى الإلهي. ومثال ذلك الدليل الثالث الذي يسمى «دليل القصد» (إذا التزمنا بالترجمة الإنجليزية) أو الدليل الغائي، أو دليل العناية وفقًا للتسمية الرشدية. فهذا الدليل - الذي ينطلق مما «نجده في الطبيعة» من اتجاه كل شيء نحو غاية - يتعرض للمسة من ذلك القبيل عندما يرى الأكويني أن الأشياء الطبيعية لا تتحرك نحو غاياتها إلا بقصد أو تدبير العقل الإلهي. وهو رأي يتفق تمامًا ووجهة النظر الدينية، ولكنه مباين لأرسطو لأن هذا الأخير، إن كان يؤمن بالغائية، فإن غائيته طبيعية وغير موجهة بقصد إلهي.

وهناك جزء آخر من عملية الاحتواء. فالإطار المقدس الذي يراد به احتواء العلم الأرسطي ليس دينيًّا فحسب، بل هو – إذا شئنا الدقة – إطار لاهوتي مسيحي مدعم بأفلوطين (القرن الثالث الميلادي)[12]. يدل على هذا التأثير الأفلوطيني منذ البداية عنوان المسألة 45: «طريقة صدور المخلوقات عن المبدأ الأول»، أو بلغة مبسطة «الخلق بوصفه صدور المخلوقات عن الله أو فيضًا منه». وفكرة «الصدور» أو «الفيض» ترجع إلى أفلوطين. فقد رأى أن الكائن الأعلى أو «الواحد» تصدر عنه الكائنات أو يفيض بها بحكم الضرورة كما تشع الشمس بالنور أو ينتشر منها. وقد تأثر بهذا التصور الأفلوطيني للخلق فلاسفة كثيرون سبقوا الأكويني، ومنهم مسيحيون (مثل القديس أوغسطين) ومسلمون (مثل الفارابي وابن سينا). ولكن ينبغي أن نركز على حالة الأكويني لكي نرى كيف كان ذلك التصور ضروريًّا ومناسبًا له – بعد تعديله كما سنرى بعد قليل - فهو يؤمن في الأصل – وكما يرى في بداية مناقشة المسألة 45 - أن الله خلق العالم بأكمله من العدم (فلم يكن العالم بأسره قديمًا كما رأى أرسطو؛ ولم يخلقه الله من مادة قديمة كما رأى بعض المفكرين)[13]. إلا أن الأكويني ينتقل في نهاية المناقشة إلى النظر في الخلق بوصفه صدورًا عن الله. وهو انتقال تقتضيه مواجهة حالة خاصة تتعلق «بالأشخاص» (أو الأقانيم) الثلاثة الذين يتألف منهم الثالوث المسيحي: الآب، والابن، والروح القدس. فهذا الثالوث عقيدة من عقائد الإيمان وسر من الأسرار التي ينبغي التسليم بها في نظر الأكويني. ولكن كان عليه أن يقدم شرحًا خاصًّا لوجود تلك الكائنات الاستثنائية لأن نظرية الخلق من العدم لا تصلح للتطبيق عليها؛ فليس من الجائز أن يُقال عنها إنها خُلقت من العدم لأنها تتميز بأنها ذات طبيعة إلهية وبأنها جزء من ماهية الله.

ومن ثم كانت ضرورة الاستنجاد بأفلوطين، مع تعديله. فمفهوم الصدور يفي ببعض الشروط اللازمة لشرح طبيعة الثالوث المسيحي. وذلك أنه يفترض أن للعالم ثلاثة مبادئ هي الواحد، والعقل، والنفس الكلية، وأنها جميعًا أجزاء من الطبيعة الإلهية. والأكويني إذ يستعين بهذه النظرية يحرص على تنقيحها بحيث تفي بمطالبه جميعًا. وهو لذلك ينفي أن يكون صدور الكائنات عن الله ناتجًا عن الضرورة، بل يرى أنه يتوقف على إرادة الله. وهو يستبعد أيضًا فكرة صدور الكائنات نحو الخارج، لأن «الأشخاص» يوجدون في نطاق الماهية الإلهية[14].

ويمكننا أن نلاحظ إذن أن الإطار الذي أريد له أن يحتوي العلم الأرسطي إطار دخيل فرض عليه، وليس من طبيعته. فهو إطار ديني مسيحي ذو صبغة أفلوطينية لا شك فيها. وهو بناءً على ذلك توفيقي يشبه طريقة «الجمع» عند الفارابي، ويختلف عن طريقة ابن رشد في التوفيق دون تعسف، أي بالاعتماد على عناصر من داخل المنظومة الأرسطية ذاتها. ومعنى ذلك أن الأكويني أعاد الساعة إلى الوراء وحول أرسطو مرة أخرى فأدخل العلم الأرسطي إلى قفص سعى ابن رشد إلى

تحريره منه. والواقع أن عمل الأكويني على احتواء هذ العلم دليل قاطع على أنه (أي العلم) كان هو الخصم الرئيسي، وإن أُخفيت هذه الحقيقة وما زالت خافية حتى اليوم.

ويذكرنا ما فعله توماس الأكويني في نطاق الثقافة المسيحية بما فعله الغزالي في نطاق الثقافة الإسلامية، فالتشابه بين الإمام والقديس – بين حجة الإسلام وحجة المسيحية الكاثوليكية - لافت للنظر ومثير للدهشة. كلاهما تصدى لاستقلال الفلسفة وانشقاقها عن الدين؛ وكلاهما سعى – كما ينبغي لعالم الكلام وعالم اللاهوت - إلى الدفاع عن سلطة الدين ونصوص الوحي ونفوذ المؤسسة الدينية. وكلاهما اتبع في ذلك أسلوبين: أحدهما تكتيكي جدلي؛ والآخر استراتيجي عميق المستوى وبعيد المرمى. أولهما كفَّر الفلاسفة في كتاب جدلي هو تهافت الفلاسفة، ولكنه عمل على احتواء الفلسفة وإخضاعها لعلوم الدين في عمل آخر هو تصنيف العلوم كما وضعه في كتاب العلم من كتاب إحياء علوم الدين، أما ثانيهما، الذي ألَّف كتابًا جدليًّا عن وحدة العقل ضد الرشديين، فلم يكفر خصومه من الفلاسفة صراحة، بل ترك هذه المهمة لغيره، وأجرى عملية إخضاع العلم وحبسه في إطار «المذهب المقدس» في كتاب آخر من طبيعة استراتيجية، هو المجموعة اللاهوتية[15].

وهناك بطبيعة الحال فوارق مهمة بين الإمام والقديس. ومن بين هذه الفوارق أن هجوم الغزالي على الفلسفة كان قاتلًا. فهل كانت الوصفة التي قدمها الأكويني لعلاج الثقافة الجريحة ناجعة؟ هل كانت الاستراتيجية التي وضعها لاحتواء العلم ناجحة نجاح استراتيجية الغزالي؟ هل انهزم الفيلسوف الأندلسي في أوروبا كما انهزم في بلاده؟ هذا هو السؤال الذي سنبحثه في الفصل التالي.

1 (Jean-Baptiste Brenet, *Averroès l'inquiétant* (Paris 2015

2 نفس المصدر، ص 10.

3 Anna Akasoy, “Was Ibn Rushd an Averroist? The Problem, the Debate and its Philosophical Implications” in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (Dodrecht Heidelberg New York London 2013), .pp.321-347, p.330

4 يقول ابن رشد إن العلم الإلهي لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي. انظر أرسطو، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث (بيروت 1973) ص 1708.

5 اعتمدت على الترجمة الإنجليزية التي أعدها آباء الإقليم الدومينيكاني الإنجليزي، وعلى المجلد الأول دون غيره: Saint Thomas (Aquinas, *The Summa Theologica*, Catholic Way Publishing, vol.! (New York 214. ولتسهيل الرجوع إلى المواضع المعنية على القارئ العربي، فقد رأيت أن أتبع طريقة الإحالة إلى الصفحات المعنية في هذه الطبعة، بدلًا من الطريقة المتبعة عادة، وهي الإحالة إلى «المسائل» وما يرد تحت كل منها من مقالات. وأنا أبدأ إذن بعنوان الكتاب مختصرًا أي «المجموعة»، ويليه رقم المجلد، فترقيم الصفحة أو الصفحات المعنية، على أن يكون مفهومًا أنني أعني المجموعة اللاهوتية، ولا أعني المجموعة الأخرى التي ألفها توماس الأكويني تحت عنوان: *Summa Contra Gentiles* *(المجموعة الموجهة ضد الأغيار).*

6 «المجموعة»، المجلد الأول، ص 27.

7 تفس المصدر، ص 28.

8 تفس المصدر.، ص 28.

9 نفس المصدر، ص 41.

10 نفس المصدر، ص 38 وما يليها.

11 نفس المصدر، ص 42 وما يليها.

12 التأثير الأفلوطيني على الأكويني واسع النطاق، وقد اقتصرت هنا على جانب واحد منه. للاطلاع على بحث أشمل للموضوع، انظر: Wayne J. Hankey, *Aquinas, Plato, and Neo-Platonism, in The Oxford Handbook of Aquinas*, eds. Brian Davies and Eleonore Stump (Oxford 2024), pp.55-64.

13 الأكويني، المرجع السالف الذكر، ص 495.

14 نفس المصدر، ص 510.

15 ولاحظ أن القديس توماس الأكويني يستعين بالغزالي أكثر من مرة ليثبت بطلان آراء الرشديين. انظر: Saint Thomas Aquinas, On the Unity of the intellect Against the Averroists, pp. 46 and 7.

الفصل الثاني عشر

استقلال العلم

هل كان الفيلسوف الأندلسي ابن باجة يتنبأ دون أن يدري بمصير الفلسفة الإسلامية عندما كتب تدبير المتوحد؟ يُقال إنه هو نفسه مات مقتولًا. وصحيح أن خلفه ابن طفيل عاش في أمان، ولكنه نجا بفضل حصافته وإدراكه للأذى الذي قد يصيبه، فحرص على صياغة آرائه الفلسفية بلغة الخرافة والرمز في قصة حي بن يقظان. وهي أعظم قصة كُتبت بأي لغة عن غربة الفلسفة. وما زال الناس يقرءون القصة حتى اليوم ليستمتعوا بمزاياها الأدبية أو لاستشفاف فلسفة المؤلف على أقصى تقدير، ولكنهم لا يتوصلون إلى فكرة التغرب التي تجري كتيار عميق تحت السطح الأملس.

أما الفيلسوف الأندلسي الثالث ابن رشد، فقد تغلبت بطولته على دواعي الحذر عندما قرر أن يقاتل خصوم الفلسفة في العلن ويدافع عن مكان العقل في المدينة، فأُحرقت مؤلفاته وتعرض للنفي. فهل كان أحسن حظًّا عندما نقلت أعماله عن طريق الترجمة إلى أوروبا المسيحية فتغرب مرة أخرى؟

كان له هناك أتباعه الرشديون اللاتينيون، وأصبح رغم الإعجاب به بوصفه الشارح الأكبر لأرسطو، موضوعًا للكراهية والنبذ بسبب ذلك الشرح ذاته. وشُنت عليه وعلى أتباعه كما رأينا حملة شاملة قادها في البداية القديس توماس الأكويني، ولكنها استمرت لعدة قرون. فكيف كان مصير ابن رشد في أوروبا في نهاية المطاف؟

هو مصير لا يُقارن بالمجد الذي حققه غريمه توماس الأكويني. أفكار هذا الأخير ما زالت حية تدعمها وتناصرها الكنيسة الكاثوليكية وأتباع أوفياء هم التوماويون، بل وما زالت موضع اهتمام في الدوائر الفلسفية. وهو مجد يستحقه الأكويني عن جدارة، ولكن يتضاءل إلى جانبه حظ ابن رشد. فمصير الفيلسوف الأندلسي في أوروبا يكتنفه الغموض ويبعث على الحيرة ويستدعي التساؤل عن حقيقة ما حدث له. يبدو أنه مُني بالهزيمة في تلك الحرب الثقافية الشاملة التي شُنت عليه. وإذا صح ذلك، كان معناه أن تاريخ ابن رشد شهد نكبتين: نكبة في بلاده ونكبة في أوروبا. ومع ذلك، فإن الأمر يستدعي مزيدًا من البحث.

انتقلت الرشدية اللاتينية من باريس إلى إيطاليا في القرن الرابع عشر، وعظم نفوذها في الجامعات الإيطالية، وبخاصة جامعة بادوا. فبعد أن كان الرشديون في باريس يعملون فيما يشبه الخفاء ولا تبرز من بينهم بوضوح أسماء زعمائهم، أصبح للرشدية في إيطاليا أعلام معروفون يجهرون بآرائهم، ويعلنون ولاءهم لابن رشد دون مواربة، وهو ولاء بلغ الغاية عندما اتخذوا من شروحه على أرسطو المرجع الرئيسي للدراسة بدلًا من مؤلفات الفيلسوف اليوناني. وعندئذ بلغت

مكانة ابن رشد ذروتها بصرف النظر عن مدى التزام أتباعه بآرائه. والمهم هو أنهم لم يعبئوا بآراء الأكويني في أستاذهم رغم استمرار الحملة العدائية عليه. يضاف إلى ذلك أن المرحلة الإيطالية شهدت نشاطًا لا نظير له في نشر أعماله مترجمة إلى اللاتينية، وبخاصة في البندقية. وفي تلك الفترة كان ابن رشد في عداد كبار الفلاسفة. وكل هذا يعني أنه ظل صامدًا على نحو أو آخر طالما بقي لأتباعه نفوذ في إيطاليا أو في غيرها من البلدان الأوروبية، أي حتى أواخر القرن السادس عشر.

فلما حل القرن السابع عشر – بداية العصر الحديث والفلسفة الحديثة - دخلت شهرة الفيلسوف الأندلسي في مرحلة طويلة من الكسوف. اختفى أتباعه من المسرح الفكري، وتوقفت طباعة أعماله، وسكتت عنه الأقلام وجفت الصحف إلا من إشارات متفرقة عابرة لا تفي بحقه ويغلب عليها الطابع السلبي. فليس من المعروف أن ديكارت أبا الفلسفة الحديثة أظهر اهتمامًا بالفيلسوف العربي. أما ليبنتز (1646-1716)، فله في ابن رشد أقوال لا تتناسب ومكانته كما سنرى بعد قليل. والمهم الآن أن نلاحظ أن اسم الفيلسوف الأندلسي - إن ذُكر في العصور الحديثة - فإنما يُذكر عادة مقترنًا بنظرية واحدة تُنسب إليه، وهي نظرية وحدة العقل التي فندها الأكويني وأثبت شناعتها.

والتصقت بابن رشد منذ ذلك الحين تلك النظرية وما ترتب عليها من شناعات وما استتبعته من تهمة الإلحاد. وأصبح ذلك أمرًا ثابتًا ومقررًا في أدبيات الموضوع حتى اليوم. وليس هناك مَن يتشكك في صدق التهمة التي وجهها الأكويني، أو مَن يتساءل بعبارة أخرى عما إذا كان الفيلسوف المتهم قد تبنى النظرية بالفعل واستحق الإدانة بسببها. ويبدو أن الأكويني نجح بالحق أو بالباطل في إلصاق النظرية بابن رشد وفي إدانته أو النأي عنه بسببها، وصرف الأنظار عن أي دور آخر يمكن أن يكون قد أدَّاه ابن رشد في نطاق الثقافة الأوروبية. فكأنه في شرحه على أرسطو وسائر مؤلفاته لم يثمر شيئًا ولم يسهم بشيء في تاريخ الفلسفة إلا تلك النظرية.

***

وباستطاعتنا أن نلاحظ دور التهمة في حجب تأثير ابن رشد على الثقافة الأوروبية في مواقف بعض كبار الفلاسفة المحدثين منه. يروى على سبيل المثال أن هيردر تلميذ كانط (القرن الثامن عشر) اعترض على أستاذه لأن نظريته في العقل الكلي («العقل الترنسندنتالي» وفقًا للتعبير الكانطي) تشبه نظرية ابن رشد في وحدة العقل. فالعقل في الحالتين يبدو كما لو كان كيانًا قائمًا بذاته ومنفصلًا عن الأفراد، وكأن هؤلاء لهم نفوس وليس لهم عقول يمارسون بها التفكير ويتحملون المسؤولية. ولقد كان لكانط أكثر من رد على نقد تلميذه له، وتعددت التفسيرات في شرح أقواله.

ولكن لا داعي للدخول في تلك التفاصيل[1]. فالمهم أن كانط رفض بصفة عامة فكرة وجود عقل واحد للنوع البشري ككل. ورأى أن ما يسمى بالنوع ليس سوى مفهوم عام لا وجود له إلا في الأفراد، وأن الحديث عن النوع بوصفه شيئًا موجودًا في الواقع كلام لا يُفهم. ورفض كانط أن يزج بفلسفته في «المغامرة على دروب فلسفة ابن رشد» – على حد تعبيره[2].

وهكذا حبس التلميذ والأستاذ نفسيهما في دائرة قضية وحدة العقل، ومن ثم كانت نهاية البحث. فلقد كان رفض كانط لمفهوم وحدة العقل كما ينسب لابن رشد أمرًا متوقعًا - أو ينبغي أن يكون كذلك - من كانط ومن كل فيلسوف تُطرح عليه مسألة التشابه بين رأيه وبين ذلك المفهوم. ومعنى ذلك أن البحوث التي تقتصر على المقارنة في تلك الحدود الضيقة لا بد أن تنتهي إلى نتيجة سلبية حيث يُغلق النقاش ويتوقف الكلام عن ابن رشد وعن مدى أهميته. ومؤدى كل ذلك أن الانشغال بقضية وحدة العقل كما طرحها وصاغها خصوم ابن رشد منذ البداية هو أحد الأسباب المهمة التي تفسر قلة الاهتمام الحقيقي بأهم مساهماته وتعرقل أي محاولة لتحديد تأثيره على الثقافة الأوروبية.

وما زالت آثار الأزمة قائمة رغم أن عصر السكوت عن ذكر ابن رشد انتهى وزاد الاهتمام به على نحو ملحوظ في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فقد طبعت أعماله الكاملة في النص اللاتيني. وصدرت دراسات تقارن بينه وبين الفلاسفة المحدثين لبيان أوجه الشبه بينه وبينهم. ومن ثم كانت المقارنة بينه وبين فلاسفة مثل سبينوزا، وكانط، وهوسيرل. وهناك دراسات أخرى تتقصى ما قد يكون لابن رشد من تأثير على فلاسفة العصر الحديث. وكل ذلك مفيد للتذكير بالفيلسوف الأندلسي وحفظ تراثه من النسيان التام. ولكن يعيب هذه الدراسات أن محور المقارنة فيها هو دائمًا تلك النظرية وكما صيغت من وجهة النظر الرسمية التي سادت منذ القرن الثالث عشر. وحصر النقاش في هذا النطاق من شأنه أن ينتهي إلى طريق مسدود ويصرف الأنظار عن أي دور آخر يمكن أن يكون ابن رشد قد لعبه في الثقافة الأوروبية.

***

من الحقائق الأساسية التي حجبها الانشغال بقضية وحدة العقل الدور الذي أداه ابن رشد في حركة استقلال العلم عندما فرق – كجزء من عمله كشارح نقدي – بين مجال للدين ومجال للعلم. وقد فطن علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر إلى هذا الخطر وأدركوا حجمه الحقيقي وتصدرهم في ذلك القديس توماس الأكويني. فقد رأى بوادر الاستقلال في اتجاه بعض الأساتذة في جامعة باريس نحو درس العلم لذاته، وفي حالة الرشديين اللاتينيين الذين تبنوا نظرية ازدواج الحقيقة. وسارع القديس كما رأينا إلى درء الخطر بذكاء وبُعد نظر عن طريق احتوائه. إلا أن هذا الإجراء الفطن غاب عن

الأنظار لأنه اتخذ على المستوى الاستراتيجي العميق، خلف ستار من الاستجابات التكتيكية. فقد كان خروج العلم عن السيطرة في نظر المحافظين هو الإلحاد عينه - بصرف النظر عن أي قضية جزئية أخرى - وكان هو أساس كل إلحاد.

ولم يكن موقف المجددين والثوريين أقل تنكرًا لابن رشد وحرصًا على إخفاء دوره في استقلال العلم. كانوا معادين للموقف المحافظ الذي اتخذته السلطات الكنسية، بل وكانوا معادين للرشديين اللاتينيين ولأرسطو في بعض الحالات. ولكن لم يكن من مصلحة هؤلاء المجددين أن يعترفوا بفضل مَن سبقهم؛ وأن يعلنوا أن ما أتوا به كان امتدادًا بمعنى من المعاني للعلم الأرسطي الذي ناصره ابن رشد. وهكذا وقع ابن رشد ضحية لمنعطف تاريخي كبير التقى عنده أنصار القديم وأنصار الجديد واجتمعوا على معاداته كل بطريقته الخاصة، فكان هناك طرف يدينه صراحة، وطرف آخر يتجاهله بطريقة أو بأخرى.

وقد حدث إذن ما يشبه الإجماع على إخفاء دور ابن رشد في تحرير العلم وصرف الأنظار عنه. وحقيقة الأمر أن ابن رشد كان له تأثير يشمل جميع الأطراف في ذلك المشهد التاريخي الحافل. فمن الواضح أنه أثر على الرشديين اللاتينيين. وذلك أن علاج الأكويني لتصدع الثقافة المسيحية عن طريق احتواء فلسفة أرسطو العلمية لم يكن ناجعًا لأنه لم يحُل دون ازدهار الرشديين واستمرار نفوذهم في إيطاليا لقرنين على الأقل بداية من القرن الرابع عشر. ولم يكن اختفاؤهم يؤذن بنهاية نفوذ أستاذهم العربي. فقد كان انحيازهم للعقل (العلم) أول موجة من موجات التحرر. وما كانت نظرية ازدواج الحقيقة إلا تعبيرًا عن الاتجاه نحو الانحياز إلى الجانب العلمي من التفرقة. وصحيح أن هذه النظرية كانت تحريفًا لموقف ابن رشد بشأن العلاقة بين الطرفين. ولكن لا بد أن آراء ابن رشد الشارح الناقد في وجود تباين بينهما في بعض الحالات كان لها دور في نشأة نظرية الرشديين اللاتينيين.

ولكن ما هو أقل وضوحًا تأثير ابن رشد على أطراف أخرى. فقد كان له تأثير مباشر على الأكويني عندما حاول احتواء العلم الأرسطي وعمل على إعادة حبسه في إطار ديني أفلوطيني. وذلك أن هذا الرد المضاد لفيلسوف قرطبة يدل ضمنًا على تأثيره، فهو الذي حرر العلم من محابس مماثلة وأبرزه بوصفه الخصم الذي ينبغي أن يحتوى.

وكانت هناك حركات استقلالية أخرى تزامنت مع حركة الرشديين أو جاءت في أعقابها وعارضتها. ولكن تلك الحركات كانت رغم ذلك امتدادًا وتعميقًا للتصدع الذي حل بالبناء الثقافي المسيحي بداية من القرن الثالث عشر بسبب ابن رشد. وقد أصاب شارل جينيكان (Chrles Genequand) عندما لاحظ أن ابن رشد مارس تأثيرًا حاسمًا - كرد فعل مضاد له - على تزايد

الاتجاه نحو الانفصال التام بين اللاهوت والفلسفة كما تجلى في أوروبا في القرن الرابع عشر. ومن الأمثلة التي ساقها تأثير ابن رشد على موقف أتباع المذهب الإنساني الأوائل الذي كان مضادًّا للفيلسوف العربي بسبب تعلقه بأرسطو[3].

ومن الممكن أيضًا أن نقول إن ابن رشد كان له تأثير غير مباشر على كل مدرسة فكرية أوروبية عارضت ابن رشد من خلال معارضة الرشديين اللاتينيين أو أرسطو أو التمرد على السلطات الكنسية لأنها عملت على احتواء العلم وتدجينه. وكانت تلك المدارس المتمردة ترفض في واقع الأمر التوليفة الأكوينية؛ لأنها تُخضع العلم للدين، وكانت من ثم مدينة لابن رشد.

وكانت ثورة العلم الحديث تتويجًا لحركات التمرد وعلامة على انفصال العلم واستقلاله التام. ولكن هذه الثورة التي رفضت هيمنة السلطة الدينية ورفضت أرسطو والتراث الأرسطي بأكمله سارت في نفس الاتجاه الطبيعي للعلم الأرسطي كما أظهره ابن رشد. وقد تأثر القائمون بتلك الثورة بابن رشد بمعنى أنهم كانوا يعمقون التصدع الذي أحدثه ويرسخون وضع المعرفة العلمية المستندة إلى نظام طبيعي يرتكز على الواقع المشاهد ويخلو من العلل الغيبية.

وأعتقد بناءً على ما تقدم أن البحث عن أهمية ابن رشد بالنسبة للفلاسفة المحدثين يؤتي أفضل ثماره إذا تتبعنا نفوذه من نفس الزاوية، أي زاوية انفصال العقل (العلم) عن الدين. وذلك أن الأزمة التي أدخلها ابن رشد في الثقافة الأوروبية ظلت قائمة ومتجددة، ولأن تداعيات التصدع الذي أحدثه ظلت تنتشر حتى تجاوزت العصر الوسيط، وسرت كتيار يجري في مسارب خفية. ومن بين هذه المسارب خط ممتد من ابن رشد إلى سبينوزا فكانط. والخيط الهادي في هذه الحالة هو عمل ابن رشد عند الفصل بين العقل والإيمان على إعطاء الأولوية للعقل لأنه النواة االحقيقية للدين في مقابل غلاف خارجي من المثالات والمجازات المناسبة لمخاطبة الجمهور. فالتفرقة بين الجانبين على هذا النحو قاسم مشترك بين الفلاسفة الثلاثة. وقد أقامها في البداية ابن رشد، وكانت تلك طريقته في إثبات التواؤم بين الباطن والظاهر بوصفهما وجهين لحقيقة واحدة. واستجاب الفيلسوفان المحدثان لنفس المشكلة وأقاما التفرقة كل على طريقته ولتحقيق أغراض مختلفة في سياق مختلف. فسبينوزا يفرق بين نور الإيمان الفطري بالقانون الإلهي وبين القوانين المفروضة من الخارج[4]. وكانط يقيم تفرقة مماثلة بين لباب الدين وقشوره، أو بين الدين المجرد وبين كسائه التاريخي الذي يعرضه كسلسة من الأحداث والمعجزات ومجموعة من الطقوس والشعائر[5].

وجميع هؤلاء الفلاسفة عقلانيون لأنهم يعطون الأولوية للمضمون العقلاني أو الروحاني للدين في مقابل الشكل؛ إذا صح التعبير. وسبينوزا وكانط سارا في طريق شقه ابن رشد سواء اطلعا عليه أم

لم يطلعا. ومن جوانب الاتفاق بين هذه المواقف الثلاثة أن فكرة النواة الدينية العقلانية تتخذ في جميع الحالات أساسًا لنقد أنصار «الظاهر» أو «الغلاف» أو «القشور» أو «الكساء التاريخي» (علماء الكلام، علماء اللاهوت المسيحيون، العبرانيون، على التوالي). وعندما أتحدث عن وجود خط ممتد بداية من ابن رشد إلى الفيلسوفين المحدثين، فهذا يعني أنني لا أستطيع أن أثبت على وجه اليقين أنه أثر عليهما، وإن كنت لا أستبعد تمامًا هذا الاحتمال، وأترك الباب مفتوحًا لمزيد من البحث والتحقيق في المستقبل لكي يؤكده أو يستبعده.

وهناك بالمناسبة دراسة أجراها كارلوس فرانكل (Carlos Fraenkel) لتحديد المصادر الرشدية لفلسفة سبينوزا عن الفلسفة والدين، ورجح فيها أن يكون سبينوزا قد تأثر على نحو غير مباشـــــر بآراء ابن رشد في العلاقة بين العقل والإيمان كما عبر عنها في كتاب فصل المقال6. وتوجد بين سبينوزا وكانط من ناحية أخرى أوجه شبه تلفت النظر وتوحي بأن كانط مؤلف كتاب الدين في حدود مجرد العقل اطلع بطريقة أو بأخرى على آراء سبينوزا اللاهوتية السياسية وتأثر بها. وسنرى فيما بعد أن هناك من الشواهد ما يرجح احتمال اطلاع كانط على بعض آراء ابن رشد في تهافت التهافت7.

وقد تكون هناك حلقات أخرى ما زالت مفقودة في تلك السلسلة. بل وقد لا يوجد ارتباط بين الحلقات، وهو ما يعني أن كلًّا من الفلاسفة الثلاثة رأى ما رآه وحده بمعزل عن غيره. ولكن هذا لا ينفي أن ابن رشد كان حافزًا مبكرًا وفعالًا على ظهور الثورة الفلسفية والعلمية في القرن السابع عشر. وسبب ذلك أنه عندما أطلق شيطان العلم بفضل شرحه الصارم على أرسطو فرض على الفلاسفة الأوروبيين العمل على المواءمة بين العلم والإيمان بطريقة أو بأخرى، فخالفه البعض ووافقه البعض الآخر، ولكنهم مدينون له جميعًا رغم كف الكلام عنه؛ لأنهم استجابوا لنفس المشكلة وساروا عن وعي أو غير وعي في الطريق الذي شقه من أجل حل المشكلة. ويكفي لإثبات تأثيره أنه طرح الأسئلة وأن الثقافة التي استقبلته استجابت لها على نحو أو آخر. وقد ترجع الإجابات إلى اجتهاد أصحابها على سبيل الحصر، ولكن الأسئلة ظلت ماثلة أمام الجميع.

وقد تساءل هارولد ستون (Harold Stone) عن أسباب توقف الأوروبيين عن قراءة ابن رشد واستبعاده من صفوف الفلاسفة الكبار، ورأى أن من بين هذه الأسباب أن فكر ابن رشد ارتبط لديهم بالإلحاد الفلسفي8. ولكن هذه الإجابة لا تقدم الشيء الكثير لتفسير الظاهرة موضوع البحث. فصحيح أن فكر ابن رشد ارتبط بالإلحاد منذ اتهم بذلك في القرن الثالث عشر. ولكن هذا لا يفسر التصاق التهمة بابن رشد عبر القرون: لماذا لم يحاول أحد أن يتبين ما إذا كانت التهمة صادقة؟ وهل كان الأكويني محقًّا في اتهامه؟ وهل يوجد في كتابات ابن رشد ما يؤكد فعلًا أنه تبنى نظرية

وحدة العقل؟ وحتى إذا افترضنا ثبوت التهمة على ابن رشد، فإن هذا في حد ذاته لا يكفي لتفسير إهماله والسكوت عنه والتنصل منه عبر القرون.

وسنرى فيما بعد أن التهمة كانت باطلة[9]. ولكن يكفي الآن أن ننبه إلى أنه كانت هناك أسباب أخرى للظاهرة موضوع البحث، وقد شرحنا أهمها، وهو إسهام ابن رشد في حركة استقلال العلم، وهو الإسهام الذي أريد إخفاؤه وتم ذلك بنجاح.

***

إلا أن كل ما قلناه حتى الآن لا يكفي لتفسير تواري ابن رشد وإخفاء دوره المؤثر في الثقافة الأوروبية. وذلك أن النظر في موقف ليبنتز من فيلسوف قرطبة يكشف عن سبب آخر لم يُصرح به حتى الآن. فليبنتز لم يلتزم بالسكوت السائد فيما يتعلق بابن رشد، بل خصص لنقد أتباعه ونقد أستاذهم العربي فقرات من كتابه المعنون ثيوديسي. مقالات في خير الله، وحرية الإنسان وأصل الشر، وهي فقرات كاشفة رغم افتقارها إلى الشفافية، أو بسببه. يقول ليبنتز: «... وجدت في إيطاليا فرقة من الفلاسفة الذين شككوا في توافق الإيمان مع العقل. وقد سموا الرشديين لأنهم كانوا يتبعون مؤلفًا عربيًّا سُمي الشارح الأكبر، وبدا كما لو أنه كان هو الوحيد من بين [أبناء] جنسه الذي نفذ إلى أعمق ما يعنيه أرسطو. وقد ذهب هذا الشارح... إلى أنه ليس هناك ما يدل، وفقًا لأرسطو بل ووفقًا للعقل [ذاته] ...، على خلود الروح. ولن يبقى بناءً على ذلك إلا الفهم الفعال المشترك بين جميع الناس، والذي يأتي وفقًا لأرسطو من الخارج...»[10].

ومن هذا نرى أن ليبنتز لا يقيم تفرقة واضحة بين الرشديين وابن رشد، فهم جميعًا متهمون بأنهم يؤمنون بنظرية العقل الواحد، أو النفس الكلية، وهو يهاجم ابن رشد من خلال الرشديين، ويستند في هجومه إلى كتاب الأكويني ضدهم (وضد ابن رشد). وتعليقات ليبنتز تفتقر إلى الشفافية لأنه يهاجم ابن رشد من خلال أطراف أخرى ويستند في ذلك إلى مصدر ثانوي. ويعود ليبنتز بعد استطراد إلى مهاجمة الرشديين الذين كانوا في رأيه يؤمنون بحقيقتين. فقد كانوا كما يقول على قناعة بأن نفس الإنسان فانية وفقًا للفلسفة، مع قولهم في ذات الوقت إنهم يسلمون باللاهوت المسيحي الذي ينص على خلود النفس». وهو يذكر بأن هذه التفرقة كانت موضع شبهة منذ البداية، وأنها أُدينت رسميًّا بشدة لأنها تفصل بين الإيمان والعقل[11]. وابن رشد في نظر ليبنتز متهم من خلال أتباعه باعتناق نظرية الحقيقتين وإنكار خلود الروح.

ثم يعود ليبنتز إلى مهاجمة ابن رشد، ولكنه في هذه المرة يوجه إليه مباشرة تهمة أخرى بالإضافة إلى إنكار خلود نفوس الأفراد. يقول ليبنتز هذه المرة: «رأى هذا الشارح... أن ليس هناك - وفقًا لأرسطو، بل ووفقًا للعقل (وقد عُد الاثنان حينذاك شيئًا واحدًا تقريبًا)- ما يدل على خلود الروح. وفيما يلي دليله. النوع البشري لا يفنى وفقًا لأرسطو، فإذا كانت نفوس الأفراد لا تموت، فإنه يتعين اللجوء إلى تناسخ الأرواح، وهو ما رفضه ذلك الفيلسوف. ولكن إذا وجدت دائمًا نفوس جديدة، فإنه يتعين التسليم بوجود عدد
لا متناهٍ من هذه النفوس منذ الأزل؛ ولكن اللا تناهي الفعلي مستحيل وفقًا لمذهب أرسطو نفسه. وتترتب على ذلك نتيجة ضرورية هي أن النفوس، أي صور الأجسام الحية، لا بد أن تفنى مع الأجسام، أو أن يحدث هذا على الأقل للعقل المنفعل الذي ينتمي لكل فرد»[12].

ويبدو أن أقوال ليبنتز في هذا الصدد وسائر أقواله عن ابن رشد والرشديين ليست سوى نتف من الأخبار التي استقاها من مصادر ثانوية. وذلك أن معلومات ليبنتز عن الدليل الذي ينسبه إلى ابن رشد ويسفهه بسهولة (وهو العالم الرياضي المبرز) مستقاة بدورها من كتاب الأكويني السالف الذكر[13]. وهي ترجع في النهاية إلى بعض أقوال ابن رشد في تهافت التهافت. فهو يقول في هذا الكتاب ما يلي: «... امتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف من مذهب القوم... لأن القوم ينكرون ما لا نهاية له بالفعل، سواء كان جسمًا أو غير جسم...»[14] والقوم الذين يعنيهم ابن رشد وينسب إليهم إنكار وجود اللا تناهي ونفي خلود نفوس الأفراد هم الفلاسفة المشاؤون. ولكن ابن رشد الذي كان يدين بالولاء للمعلم الأول، ويعد نفسه مشائيًّا بناءً على ذلك، لم يوافق أولئك «القوم» على نفي خلود النفوس الفردية. فقد اعترض في نفس الكتاب على رأيهم في هذه المسالة، واستقل عنهم بدليل أثبت فيه الخلود لهذه النفوس[15]. ومن الممكن أن يُقال بصفة عامة إن ابن رشد لم ينكر في أي عمل من أعماله خلود نفوس الأفراد أو شكك فيه، أيًّا ما كان رأيه في تلك المسألة الرياضية.

فكيف لم يحاول ليبنتز – وهو المعروف بثقافته الموسوعية – أن يتحقق من صحة معلوماته عن آراء ابن رشد في تلك المسائل المحددة؟ كان باستطاعته التحري عن طريق كتاب تهافت التهافت

الذي نقل إلى اللاتينية في القرن الرابع عشر. وإذا افترضنا أنه لم يستطع الاطلاع على هذا الكتاب لسبب أو لآخر، فقد كان باستطاعته على الأقل أن يتحفظ في نقده لابن رشد على ضوء قلة معلوماته عنه وضحالتها الواضحة. وحقيقة الأمر أن ليبنتز لم يكن معنيًّا أصلًا بالتثبت من حقيقة آراء ابن رشد، وأن أقواله عن الرشديين وعن أستاذهم العربي الذي لا يسميه تشي بنغمة من الاستخفاف بشخص يبذل قصاراه للابتعاد عنه، فهو في نظره أجنبي غريب وكأنه جاء من كوكب آخر. وقد رأينا موقفًا شبيهًا بذلك في حالة كانط عندما سُئل عن ابن رشد ورجا محدثه – تلميذه هيردر- ألا يزج به في متاهات ابن رشد. كان محقًّا عندما رفض وجه الشبه الذي ادعى هيردر وجوده بينه وبين الفيلسوف العربي فيما يتعلق بقضية وحدة العقل. ولكن كان من الواضح أنه يريد مثله مثل ليبنتز الابتعاد عن ذلك الفيلسوف الغريب.

وينبغي بناءً على ذلك أن نضيف سببًا آخر إلى قائمة الأسباب التي ذكرناها لتفسير ظاهرة معاداة ابن رشد بصفة عامة ومن جانب جميع الأطراف على الساحة الأوروبية، سواء أكانوا محافظين أو مجددين. وأعني بذلك التعصب ضد فيلسوف كان عربيًّا مسلمًا وناقدًا ووافدًا من بلد أوروبي على مرمى البصر (إسبانيا الأندلسية). وقد أضفت هنا صفة «الناقد» لأن فيلسوفين مسلمين آخرين – هما الغزالي وابن سينا – كانا موضع ترحيب على الأقل من جانب المحافظين في أوروبا، وكان ذلك لأسباب مفهومة. أما مسألة الغريب الوافد من بلد قريب، فهي في حاجة إلى بحث يخرج عن نطاق هذه الدراسة.

1 انظر تفاصيل القصة في :

Marco Sgarbi, Immanuel Kant, “Universal Understanding and the Meaning of Averroism in the German Enlightment”, in Anna Akasoy and Guido Giglioni (eds.), *Renaissance Averroism and its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe* (London 2013), pp. 255-269

2 نقلًا عن: Jean – Baptiste Brenet, *Averroès l’inquitant* (Paris 2015), note 8, p. 14.

3 Chrles Genequand, La philosophie arabe, in *Les Arabes et l’Occident* (Genève 1982) pp. 51-63, p. 63.

4 انظر سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، القاهرة، د.ت.، الفصل الرابع.

5 انظر عمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت، 2012).

6 انظر: Carlos Fraenkel, «Spinoza on Religion:The Averroistic Sources» على الموقع: https://www.academia.edu/3190800/Spinoza_on_Philosophy_and_Religion_The_Averroistic_Sources يرى هذا الباحث أن سبينوزا اطلع على آراء ابن رشد في كتاب لفيلسوف يهودي يدعى Elijah Delmedigo وكان على ألفة بكتاب ابن رشد كما ترجم إلى العبرية.

7 انظر الفصل الخامس عشر، من هذا الكتاب.

8 Harold Stone, Why Europeans Stopped Reading Averrooes, *Alif*, No 16, 1996, pp.77-88, p.80

9 انظر الفصل الثالث عشر، من هذا الكتاب.

10 G. W. Leibniz, *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origins of Evil*, tr. E. M. Huggard (Lndondon 1952) p. 77

11 Ibid, p. 80.

12 Leibniz, op. cit. pp. 77-78.

13 Saint Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists*, p.72.

14 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1998) ص 132.

15 انظر الفصل الخامس عشر من هذا الكتاب.

الفصل الثالث عشر
وحدة العقل أو المعضلة الرشدية

يمكننا الآن - بعد إثبات إسهام ابن رشد في حركة استقلال العلم في الثقافة الأوروبية - أن ننظر في نظرية وحدة العقل التي نسبت إليه ووضعت في واجهة الاهتمام للتشهير به وصرف الأنظار عن ذلك الدور الرئيسي. وسنحاول فيما يلي أن نعرض رأي ابن رشد في النظرية على حقيقته، وأن نثبت أنه بُسط تبسيطًا مخلًّا، وهو ما أدى بدوره إلى حجب هذه الحقيقة وإخفاء شكل آخر من أشكال تأثيره على الثقافة الأوروبية.

وقد تفهم عبارة «وحدة العقل» بمعنيين. أولهما أن العقل وحدة واحدة رغم تعدد جوانبه أو وظائفه. والثاني أن العقل واحد أو كلي بالنسبة لجميع أفراد الإنسان
ولا يتعدد بتعددهم. ولكلا المعنيين مكان في فلسفة ابن رشد. فقد كان يؤمن بالعقل كوحدة واحدة بالمعنى الأول. إلا أن هذه الدراسة تركز على وحدة العقل بالمعنى الثاني. فبهذا المعنى وجه القديس توماس الأكويني الاتهام إلى ابن رشد وتابعه فيه الجميع حتى يومنا هذا. يقول القديس: «يحاول [ابن رشد] أن يثبت أن العقل الذي يسميه أرسطو الممكن، ويسميه هو ... «المادي» جوهر مفارق للبدن من حيث وجوده وليس مقترنًا به على نحو ما كصورته، وأن هذا العقل الممكن واحد بالنسبة لجميع الناس ... [ولكن] إذا نحن نفينا عن البشر تعدد العقل الذي هو الجزء الوحيد من بين أجزاء النفس الذي
لا يفسد ويبقى مخلدًا، فإنه يترتب على ذلك أن لا شيء من نفوس الناس يبقى بعد الموت إلا ذلك الجوهر العقلي الواحد وأنه سيُقضى بذلك على الجزاء بالمثوبات والعقوبات وتعددهم»[1]. ومعنى ذلك أن الأكويني يرى أن ابن رشد كان يسلم بنظرية وحدة العقل (بالمعنى الثاني) ويتحمل المسؤولية بناءً على ذلك عن نتيجتين شنيعتين تترتبان عليها، وهما: نفي خلود الروح في الآخرة (بما في ذلك من ثواب وعقاب) وتعدد الأفراد في الحياة الدنيا. وتلك هي التهمة التي ظلت سائدة في الثقافة الأوروبية كما صاغها الأكويني، والتي سنرى بطلانها فيما يلي.

ويجب أن نراعي في بحث هذه القضية مبدئين منهجيين. أولهما أن لآراء ابن رشد في العقل خلفية أرسطية ينبغي ألا تغيب عن البال. وذلك أمر بديهي؛ فابن رشد يتناول موضوع العقل كشارح لأقوال المعلم الأول. ومصدر مفهوم وحدة العقل (بالمعنى الثاني) هو بعض أقوال أرسطو في كتاب النفس كما فسرها بعض الشراح. والمبدأ المنهجي الثاني هو أن ندرس آراء ابن رشد ككل لأنها تطورت

على مراحل من عمل إلى آخر. وهذا بدوره أمر بديهي. ولكن يبدو أن بعض الباحثين الذين تناولوا الموضوع لم يراعوا أحد المبدأين أو كليهما، ووقعوا في خطأ التبسيط المخل.

ويتبين من تطبيق المبدأ المنهجي الأول أن الخلفية الأرسطية لشرح ابن رشد غير مستقرة. فآراء أرسطو في العقل كما ترد في كتاب النفس مبتسرة وشديدة الالتباس بحيث أوحت بتفسيرات متعددة ومتضاربة على مر العصور. وذلك أن أرسطو يعرّف النفس في بدايات كتابه بأنها صورة جسم حي أو ماهيته2. ووصف النفس بأنها صورة الجسم يعني أنها غير مفارقة له ولا تنفك عنه، فهو المادة في حين أنها صورته وأنها حسب العبارة الموروثة «كماله» أو «تمامه» (كما قال الشراح العرب القدامى ترجمة للمصطلح الأرسطي، entelechy) أو تحققه كما قد نقول اليوم، أو أنها كما يقول جو ساكس (Joe Sachs) هي عمل الجسم لكي يبقى هو نفسه3، وذلك تأكيدا لفكرة نشاط الصورة أو فاعليتها من أجل بقاء الجسم على طبيعته بوصفه جسمًا حيًّا. وهذا الجزء من المذهب الأرسطي في النفس كما يشرحه ساكس يسهل فهمه وله وجاهته مقارنة بالتفسير الميكانيكي للبدن الحي بوصفه آلة كما حدث في الثنائية الديكارتية التي تفترض أن العلاقة بين النفس والبدن هي علاقة بين جوهرين كل منهما قائم بذاته: جوهر روحاني هو النفس، وجوهر مادي هو الجسم.

إلا أن المذهب الأرسطي في النفس يتضمن – وفقًا لساكس - جانبًا آخر يختلف عن مفهوم «البدن المتنفس» (ensouled body)، أي الذي له نفس هي منه بمثابة الصورة أو الماهية للمادة4، وهو المفهوم الذي يؤكد ضمنًا أن العلاقة القائمة بين النفس والبدن

لا تنفصم لأنه لا قوام له بدونها من حيث هو جسم حي. أما الجانب الآخر، فهو أن النفس تتضمن جزءًا - هو العقل أو «العقل النظري»، أو «النفس المفكرة» أو «الناطقة» - يفرد له أرسطو مكانًا استثنائيًّا يقرر فيه كما يبدو أنه مفارق للمادة، وأنه يبقى أبدًا بعد فناء ما عداه، أي البدن وسائر قوى النفس. وهذا الجزء من مذهب أرسطو في النفس يصعب فهمه

- فليس من السهل أن نتبين معنى المفارقة وما هو المفارق على وجه التحديد – ويبدو أنه مناقض لمفهوم الصورة التي لا تنفصل عن الجسم الحي (المادة الحية أو العضوية) بوصفها ماهيته وحياته ومبدأ عمله وبقائه من حيث هو.

ومن الملاحظ أن البوادر الدالة على تميز جزء من النفس وقدرته على الانفصال تظهر مبكرًا في الكتاب وتتوالى بتنويعات مختلفة مع تقدم البحث. ففي الفصل الأول من الكتاب الأول يتساءل أرسطو عما إذا كانت للنفس وظائف أو أحوال تخصها وحدها أم يشترك معها فيها الكائن ذو النفس (أي الكائن المركب من النفس والبدن)، ويجيب بالإيجاب إذ يرى أن النفس تختص بالتفكير عندما

يكون خالصًا غير مقترن بالخيال (الصور الخيالية)، فعندئذ قد يمكن للنفس أن توجد بدون الجسم[5]. وفي الفصل الرابع من نفس الكتاب يرى أرسطو أن الإنسان (ذا النفس، أي الكائن المركب) هو الذي يشفق ويتعلم ويفكر بمعنى التفكر على خطوات (to dianoesthai)،[6] وأن هذه الأحوال لا تخص النفس وحدها أو العقل، فالعقل شيء قائم بذاته ولا يفسد رغم أنه فينا[7]. أما التفكير بمعنى الإدراك الحدسي (to noein) والتأمل (to theorein) ، فقد يضعفان ويفسدان تحت تأثير الضعف الناشئ عن الكهولة، ولكن الكهولة لا ترجع إلى تأثر النفس (من حيث هي عقل)، بل إلى تأثر الشخص الذي توجد فيه، في حين أن العقل في ذاته لا ينفعل أو يتأثر، وقد يكون أكثر ألوهية من ذلك، كما يقول أرسطو[8]. وفي الفصل الأول من الكتاب الثاني يرى أرسطو أن هناك نوعًا مختلفًا من النفس - هي العقل أو القوة النظرية - يمكن أن تفارق الجسم كما يفترق الأزلي عن الفاسد[9]. وفي الفصل الرابع من الكتاب الثالث يرى أرسطو أن الجزء من النفس الذي يُسمى عقلًا – وهو يعني في هذه الحالة العقل المنفعل - لا يمتزج بالجسم وليس له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس، وهو مفارق للبدن[10].

ومن المؤسف أن التفرقة التي يقيمها أرسطو بين نوعين من التفكير غير واضحة في الترجمة العربية، في حين أنه يستخدم لكل حالة منهما ألفاظًا يونانية مختلفة كما رأينا في الفقرة السابقة. فهناك ما وصفناه بالتفكر، وهو تفكير انتقالي يجري كعملية على مراحل أو خطوات، ويخص الإنسان صاحب النفس (الكائن المركب) ويتأثر بضعف الشيخوخة. وهناك من ناحية أخرى تفكير ثابت لا ينطوي على انتقال، بل هو إدراك حدسي أو تأمل[11] لا يتأثر بأحوال صاحبه. ويبدو أن هذا النوع من الإدراك هو ما يصفه أرسطو بالعقل أو القوة النظرية، وأنه ثاقب ينفذ إلى ماهيات الأشياء أو المعقولات الكلية البسيطة وينتزعها من الأفراد الكثيرة دون استقراء أو تصفح لكل منها (مثل مفهوم «الإنسان» الكلي المستخلص من أفراد البشر المتعددين)، ويختلف عن عمليات التعلم والتفكر وتحصيل المعرفة خطوة فخطوة.

وإذا صح هذا التفسير، فيبدو أن أرسطو يرى أن الإدراك الحدسي يتألف رغم بساطته من جانبين: فعل وانفعال. وتبدأ هذه التفرقة ضمنًا عندما يتناول في الفصل الرابع من الكتاب الثالث موضوع العقل المنفعل، ثم يقيم تفرقة صريحة في الفصل الخامس من هذا الكتاب بين هذا العقل المنفعل وبين العقل الفعال. فالعقل المنفعل (الذي يوصف بالمادي أو الهيولاني أو الممكن) يستقبل جميع

المعقولات دون استثناء بحيث يمكن أن يُقال إنه يصبح هذه المعقولات وإنها تمّحي أو تكمن فيه. أما العقل الفعال، فهو الذي «يصنعها» أو يضيؤها فيخرجها من حالة الكمون. وقد يمكن أن يُقال إذن إن فعل الإدراك الحدسي يبلغ ذروته ويتجلى على حقيقته في تلك الإضاءة التي توجد أو تظهر المعقولات الكامنة (في العقل المنفعل). ومن السهل نسبيًّا فهم هذه التفرقة في صورتها المجردة. ويبدو أن هذا العمل بجانبيه (أي الفعل والانفعال) هو ذلك النوع من التفكير (أي الإدراك الحدسي) الذي يخص العقل ذاته ولا يتأثر بأحوال صاحبه، ولا يضعف بضعفه. وإذا صح ذلك، فيبدو أن أرسطو يرى أن العقل بهذا المعنى قائم بذاته رغم أنه فينا، ولكنه يمكن أن يوجد منفصلًا عن البدن، وأنه هو ما يعنيه عندما يصف التفكير بالألوهية ويرى أنه أزلي (مخلد أبدًا). وذلك ما يمكن استخلاصه على نحو مجرد قبل أن نواجه الفصل الخامس بأكمله، وهو الفصل الذي يخصصه أرسطو للتفرقة الصريحة بين العقل المنفعل والعقل الفعال. فهو يقول عندئذ: «ولكن لما كان هناك في الطبيعة كلها شيء هو المادة لكل نوع (وهذا هو بالقوة جميع أفراد النوع)، في حين أن هناك شيئًا آخر هو العلة والمنتج لأنه يحدثها جميعًا – كما يحدث في حالة الفن بالنسبة إلى مادته - فمن الضروري أن يوجد في النفس أيضًا هذان الجانبان المتميزان؛ فهناك نوع هو عقل لأنه يصبح جميع المعقولات، في حين أن النوع الآخر عقل لأنه يحدثها جميعًا مثل ما تفعله حالة فاعلة كالضوء؛ وذلك أن الضوء أيضًا بوجه ما يحيل الألوان التي بالقوة إلى ألوان بالفعل. وهذا النوع من العقل مفارق وغير منفعل وغير ممتزج، لأنه بحكم وجوده ذاته فاعل. فالفاعل أسمى دائمًا من المنفعل، والمبدأ أسمى من المادة التي يعمل فيها. والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد، ولكن العلم بالقوة متقدم بالزمان في حالة الفرد العارف، ولكنه على الإطلاق ليس متقدمًا حتى بالزمان. ولا يعني ذلك أنه يعقل تارة ولا يعقل أخرى، ولكنه عندما يفارق يكون هو نفسه تمامًا، وهذا وحده

لا يفنى وأزلي. (وإن كنا لا نتذكر لأن هذا النوع من العقل غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل يفسد) وبدون هذا لا يُعقل شيء»[12].

وهذا الفصل كان وما زال موضع جدال بين الشراح منذ القدم وحتى يومنا هذا، وظل مثارًا لتفسيرات متباينة ومتضاربة أحيانًا. ومثال ذلك: ما هو العقل الذي يصفه أرسطو بالأزلية؟ أهو العقل الفعال أم العقل المنفعل، أم أنه العقل بجانبيه؟ وذلك أن العقلين اللذين فرق بينهما أرسطو بوصفهما فيما يبدو جانبين أو وظيفتين للعقل الواحد تفترق بهما الطرق. فالعقل المنفعل فيما يبدو يصيبه الفساد أو يفنى بفناء الأفراد، في حين أن العقل الفعال ينفصل ويبقى إلى الأبد. والأمر في الحالتين مثار لمشكلات واحتمالات يصعب الحسم فيها. إذ لماذا يقرر أرسطو فناء العقل المنفعل

رغم أن له أقوالًا أخرى توحي بأنه مفارق لأنه ليس ممتزجًا بجسم ولا يقترن بعضو كاقتران الإبصار بالعين؟ وفي الجانب الآخر: ما هو العقل الفعال الأزلي على وجه التحديد؟ أهو العقل البشري الذي يصفه أرسطو أحيانًا بأنه «إلهي» لتأكيد سموه ورفعة مكانته؟ أم هو العقل الإلهي بالمعنى الدقيق للكلمة؟ من هنا رأى أحد الشراح المعاصرين أن النص الأرسطي لا يتضمن من الناحية اللغوية الصرف ما يحسم الجدل الذي دار وما زال يدور حول كثير من المسائل التي ما زالت بغير جواب[13].

والواقع أن أرسطو ترك لشراحه على اختلافهم مشكلة عسيرة تبدو بغير حل. فمفهوم العقل وفقًا لأرسطو كما عرض حتى الآن يتجاذبه قطبان متعارضان: قطب يشده إلى الجسم والمادة والأرض؛ وقطب آخر يشده نحو السماء وعالم الروح. وقد رأينا أن أقوال أرسطو في الحالة الأولى يسهل فهمها والتسليم بوجاهتها لأنها تتفق مع كثير من آرائه في أعماله الأخرى - وبخاصة مؤلفاته المنطقية – بل وتفترض هذه الآراء بمعنى أنها تستند إليها. فأرسطو في هذه المؤلفات – وبخاصة كتاب المقولات وكتاب العبارة - يضع الأساس الأرضي لنظريته في النفس عندما يبدأ بما نقوله عن الأشياء المشاهدة (وما نحمله عليها من محمولات) تعبيرًا عما نجده في النفس (أي ما نحسه، ونتذكره، ونتخيله، ونعقله من الأشياء الخارجية).[14] ونحن عندما نستخدم كلمة «نقوله»، نفترض بالضرورة – كما يفترض أرسطو – أن هناك كثرة من الأفراد الذين «يقولون»، أي يتخاطبون على سبيل الإخبار صدقًا أو كذبًا عما يشاهدون بالفعل أو قد يشاهدون. فهم ينطقون بعبارات أو قضايا إخبارية من قبيل: «هذا حصان» أو «المائدة بيضاء» أو «أوراق الشجر تجف في الخريف». وهؤلاء الأفراد الذين يصدرون مثل تلك الأحكام يبدو أنهم يؤدون وفقًا لأرسطو عمليات عقلية عليا (تفوق سائر القوى النفسية الأخرى، أي الحس، والذاكرة، والخيال). فهم يستخلصون الماهيات (الطبائع) الكلية البسيطة، مثل مفهوم «الشجرة» (ما هي الشجرة؟) من الأشجار الكثيرة المشاهدة أو التي يمكن أن تشاهد، وما يتضمنه ذلك من فعل وانفعال. وهم يؤلفون من هذه الماهيات البسيطة قضاياهم الإخبارية المركبة، فيكون الإخبار صدقًا أو كذبًا عن واقع الأشياء، أو عن الوقائع.

ثم تنشأ المشكلة وتبدو بغير حل عندما يرى أرسطو – أو يفسر على أنه يرى – أن هناك جزءًا من النفس - هو العقل (الناطق أو النظري) يختص وحده بصفات وبأحوال وأفعال يبدو أنها هي

التفكير الخالص الذي يخلو من صور المخيلة ويتم على شكل حدس ثاقب وثابت ينفذ دفعة واحدة إلى الطبائع الكلية للأشياء أو ماهياتها، مما يؤهله لأن يكون جوهرًا قائمًا بذاته فينا وله طبيعة روحانية خالصة (غير مشوبة بالمادة) ويبقى مخلدًا بعد موت الأفراد وفناء سائر قواهم النفسية والبدنية الأخرى. وهنا تبدأ المشكلة، فهذا الجزء الرفيع من النفس يلغي دور الأفراد المعرفي الذي رأيناهم يؤدونه في بادئ الأمر. فهم الآن يقتصرون فيما يبدو على تلقي المعقولات التي يحصلها ذلك العقل القائم بذاته نيابة عنهم. وبذلك ينشأ في مقابل قطب الأفراد الذين يؤدون العمل المعرفي بكامله على مستوى الأرض قطب آخر يجذب في الاتجاه المضاد. وهذه هي المشكلة التي واجهت الشراح - بما فيهم ابن رشد - على مر العصور وما زالت تواجههم حتى اليوم. فالشارح، أي الشارح الأمين الذي يميل نحو أحد الطرفين بالاستناد إلى بعض أقوال أرسطو لا بد أن يتذكر أقوالًا أخرى لنفس المؤلف تدفع في الاتجاه المضاد.

وتلك هي إذن الخلفية الأرسطية لأقوال ابن رشد في موضوع العقل، وهي خلفية مقلقلة ويتجاذبها كما قلنا قطبان يقف كل منهما على طرف نقيض من الآخر. وعلى هذا الأساس ينبغي النظر في أقوال فيلسوف قرطبة. فهل ذهب إلى وجود عقل كلي واحد مستقل عن الأفراد، ومنافٍ لتعددهم وخلود نفوسهم الفردية، كما رأى القديس توماس الأكويني وكل مَن تابعه حتى اليوم؟ أود أن أقدم عن السؤال إجابة جديدة تتعارض مع هذا الرأي السائد، فأقول: إن الرد على السؤال يجب أن يكون بالنفي. فليس صحيحًا أن ابن رشد سلم ببساطة بنظرية وحدة العقل، وليس صحيحًا أنه التزم بنتيجتيها الشنيعتين. فهو كما سنرى فيما بعد لم يوافق على هذه النظرية إلا مع الاعتراض عليها وإعادة صياغتها والعمل على إصلاحها بحيث تتواءم مع تعدد الأفراد.

وينبغي إذن أن نُخضع فكرة الموافقة على النظرية لتحفظات أساسية. وأول هذه التحفظات أن ابن رشد وافق عليها بوصفه شارحًا لأرسطو وبوصفها أفضل تفسير وجده لأقوال المعلم الأول بعد أن تقلب بين كل التفسيرات التي وصلت إلى علمه ومحص كلا منها. وثاني التحفظات أنه عندما انتهى إلى نظرية وحدة العقل (بالمعنى الثاني) لم يتقبلها على علاتها، بل اعترض عليها ولنفس السببين اللذين استند إليهما الأكويني في الاعتراض عليها، أي لأنها تنفي تعدد الأفراد، وتتعارض مع خلود نفوسهم. ويبقى بعد ذلك أن نجد وصفًا صحيحًا لموقف ابن رشد من تلك النظرية. فليس من المعقول أن يسلم ابن رشد ببساطة بنظرية اعترض عليها وأظهر شناعتها وعمل على إصلاحها.

***

تحدثنا حتى الآن عن «العقل» بصفة عامة. ولكن تقتضي الدقة أن نقول إن ابن رشد توصل إلى نظرية وحدة العقل في سياق شرحه لمفهوم العقل المنفعل (المادي أو الهيولاني أو الممكن)15 على وجه التحديد كما ورد في الفصل الرابع من الكتاب الثالث من كتاب النفس. ونتبين من العرض الممتاز الذي قدمه هربرت أ. ديفيدسون (Herbert A. Davidson) لآراء ابن رشد أنه لم يكن أول مَن اهتم بهذا المفهوم. فقد سبقه إلى ذلك عدد من الشراح، وعلى رأسهم الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس. وفي رأي ديفيدسون أن أرسطو الذي افترض وجود عقل [مادي] «ممكن» «يصبح جميع الأشياء» ويشبه المادة،16 لم يحدد كيفية وجود هذا الكائن، وليس من الواضح أن المسألة كانت تهمه على الإطلاق17. ولكن الشراح الآنف ذكرهم اهتموا بالمسألة، وذهبوا في حلها مذاهب شتى أو متضاربة أحيانًا بناءً على أقوال أرسطو القليلة والملتبسة في الموضوع، وتابعهم في ذلك ابن رشد مع سعي دءوب من جانبه إلى الإحاطة بآرائهم جميعًا وتمحيص كل منها.

فقد رأى الأفروديسي أن العقل المادي ليس سوى استعداد في النفس البشرية، وأنه من ثم يفنى بفناء الأفراد. واستند الأفروديسي في ذلك إلى قول أرسطو إن العقل المادي يستقبل جميع المعقولات (الصور) وإنه بالقوة جميعها، وإن لم يكن بالفعل أيًّا منها. كما استند الأفروديسي إلى تشبيه أرسطو للعقل المادي بلوح الكتابة قبل أن يكتب فيه شيء18. وهناك في هذا الجانب من النقاش ابن باجة الذي زاد حل الأفروديسي تحديدًا، فرأى أن الاستعداد المعني ليس صفة للنفس البشرية بصفة عامة، بل هو استعداد لملكة التخيل على وجه التحديد19. وتفسير الأفروديسي – مع ما أضافه ابن باجة من تحديد - هو التفسير الذي ينحو نحو قطب الجذب الأول – قطب المستوى الأرضي الذي تؤيده آراء أرسطو المنطقية. أما ثامسطيوس، فقد رأى أن العقل المادي جوهر روحاني قائم بذاته واستند في ذلك إلى قول أرسطو عن هذا العقل إنه مفارق ولا منفعل وغير ممتزج20. وهذا هو التفسير الذي يتجه نحو القطب المضاد، قطب الخلود.

ونستخلص مما سبق أن ابن رشد لم يختلق مسألة العقل المادي، بل وجدها موضع اهتمام من جانب عدد من الشراح السابقين ومثار خلاف بينهم في تفسير عبارات أرسطو. يضاف إلى ذلك أن نلاحظ مع ديفيدسون أن ابن رشد تميز عن أولئك الشراح بأن آراءه في تحديد كيفية وجود العقل

المادي اختلفت من شرح إلى آخر من شروحه المتعددة على كتاب النفس لأرسطو. وهو (أي ديفيدسون) يجمل حالة ابن رشد كما يلي: «وجد ابن رشد نفسه أمام قطبين [في التفسير] لكل منهما أساس في أرسطو. فعلى طرف قصي وقف الإسكندر وابن باجة ففسرا العقل البشري الممكن بأنه مجرد استعداد إما في الذات الإنسانية، أو النفس البشرية، أو على وجه التحديد في ملكة التخيل من النفس. وعلى الطرف الأقصى الآخر وقف ثامسطيوس الذي فسر العقل الممكن بأنه جوهر غير مادي يوجد مستقلًّا عن الإنسان في حالته البدنية وينضم إليه عند مولده. أما ابن رشد، فقد أفضت به المحاولات المتكررة التي بذلها لحل القضايا التفسيرية والفلسفية – من أجل تحديد ما قصده أرسطو وإقناع نفسه بشأن الطبيعة الحقيقية للعقل المادي – إلى الانتقال من الطرف الأقصى الأول إلى موقف وسط ثم إلى الطرف الأقصى المقابل»[21].

ونحن إذن أمام ظاهرة غير مألوفة. وذلك أن ابن رشد جرب كلًّا من تلك الحلول التي طرحها أسلافه ثم تراجع عنه لكي يجرب حلًّا آخر دون أن يطمئن تمامًا إلى أي منها؛ بما في ذلك آخر حل جربه، كما سنرى بعد قليل. وهو في كل مرة يعرب لأول وهلة عن اقتناعه بأن التفسير موضوع النظر هو ما عناه أرسطو. ولكنه لا يثبت على هذا التفسير، بل يبرز الشناعات التي تترتب عليه كي ينتقل إلى غيره. ولن نناقش هنا هذه الحلول بالتفصيل وما أثاره ابن رشد من اعتراضات على كل منها قبل أن يتحول عنها أو يعرب عن عدم اقتناعه الكامل في حالة الحل الأخير. ولكن ينبغي أن نتوقف هنا لكي نلاحظ أن لهذه التقلبات دلالات مهمة. فهي تدل على أن ابن رشد بذل جهودًا مضنية من أجل التوصل إلى «الحق الذي هو مذهب أرسطو» على حد تعبير، أي إنه بذل قصاراه في شرح أرسطو على نحو أمين يفي بكل ما ورد من أقواله وكل ما بلغه (أي بلغ ابن رشد) من تفسيرات سابقة لهذه الأقوال في قضية معروفة بغموضها وشدة التباسها. كما نلاحظ في هذا السياق أن ابن رشد لا يتردد في الاعتراف بالخطأ. فهو عندما يتحول عن رأي الإسكندر في أن العقل ليس سوى استعداد، يقول: «قلت: هذا الذي ذكرته في العقل الهيولاني هو شيء كان ظهر لي قبل، ولما تعقبت أقاويل أرسطو، ظهر لي أن العقل الهيولاني ليس يمكن أن يكون الجوهر القابل للقوة شيئًا فيه شيء بالفعل أصلًا، أعني صورة من الصور لأنه لو كان كذلك لما قبل جميع الصور... وإنما هو أول من قاله أبوبكر بن الصايغ [أي ابن باجة] فغلطنا»[22]. وسنرى فيما يلي أنه يعترف في نهاية البحث – أي عندما ينتهي إلى رأي ثامسطيوس مع تعديله – بأن موقفه هذا ليس بالكلمة الأخيرة في الموضوع. ومن الممكن أن يُقال بناءً على كل ذلك إن تقلبات ابن رشد تدل أيضًا على أنه رغم كل الجهود التي بذلها في الشرح كان يعاني من الاضطراب والحيرة بين القطبين السالفي الذكر: قطب

آراء أرسطو التي ترجع إلى أعماله المنطقية – كما قلنا - وتشده على غرار الأفروديسي وابن باجة إلى مستوى الأرض واقتران العقل كصورة لا تنفصل عن المادة، وبين القطب المقابل، وهو بعض عبارات أرسطو التي تشده – على غرار ثامسطيوس وغيره من الشراح - إلى تأكيد انفصال العقل وروحانيته. ومما يؤكد اضطراب ابن رشد وحيرته أنه حاول في إحدى مراحل تطوره أن يجمع بين مذهبي التفسير أو قطبي الجذب المتقابلين[23].

فما هو الوصف الصحيح لموقف ابن رشد من نظرية وحدة العقل؟ يبدو مما سبق أن النظرية كانت تمثل معضلة في رأيه رغم أنه لم يستخدم الكلمة. يدل على ذلك تقلبه وحيرته بين الحلول المختلفة. ويدل على ذلك أيضًا أن المعضلة كان لا بد أن تنشأ نتيجة للتضارب المتأصل في آراء أرسطو، وهو تضارب اصطرع معه شراح المعلم الأول على مر العصور. فالشارح الذي يرى مثل الأفروديسي أو ابن باجة أن العقل مجرد استعداد لا بد أن يُسقط من حسابه أقوال ابن رشد في العقل المفارق وما يترتب على ذلك من إسقاط خلود الروح؛ فلو أن العقل كان مجرد استعداد للنفس أو لقوة من قواها، لكان معنى ذلك فناؤه مع فناء كل القوى. والشارح الذي يحاول الجمع بين حل الأفروديسي وحل ثامسطيوس – وهو ما حاوله ابن رشد في إحدى المراحل من أجل الإحاطة بجميع الاحتمالات ومراعاة الأمانة في الشرح – لا بد أن يواجه مشكلة أساسية، هي دمج طرفي النقيض في حل واحد. وقد استقر رأي ابن رشد أخيرًا على حل ثامسطيوس، وذلك لأنه كان فيما يبدو أفضل تفسير لأقوال أرسطو في العقل الواحد المفارق وما يتيحه من فرصة لإثبات خلود الروح، وذلك رغم صعوبته نظرًا لأنه يتعارض مع تعدد الأفراد. وعندما استقر ابن رشد في النهاية على هذا الاحتمال، كان عليه أن يواجه هذه الصعوبة. ومن ثم كانت المعضلة. فمفهوم العقل الروحاني الواحد يبدو مناسبًا أو ضروريًّا لإثبات خلود الروح، ولكنه يتعارض من ناحية أخرى مع تعدد الأفراد.

***

من المؤسف أن ابن رشد وهو يجري تلك التجربة الأخيرة في شرحه الكبير على كتاب النفس، يسلك طريقًا شديد التعرج، ومن المحال هنا أن نتابعه فيه خطوة فخطوة. فهو يعود إلى أصل المشكلة في أقوال أرسطو، ويوضح كيف أدت إلى نظرية العقل الهيولاني كجوهر مفارق كما اعتنقها ثامسطيوس وثيوفراسطس وآخرون. ولكنه
لا يواجه هذه النظرية إلا بعد نقد مطول لثامسطيوس والأفروديسي وابن باجة، واستعراض لما

يترتب على كل مذهب من إشكالات ومحالات. ثم يقرر في نهاية المطاف أن يعود إلى نقطة البداية الأصلية، أي أرسطو؛ وذلك فيما يقول لأن «جميع الأشياء التي يمكن أن تُقال عن طبيعة العقل المادي تبدو مستحيلة، باستثناء ما قال أرسطو...»[24] غير أنه لا يعود إلى أرسطو إلا ليثير من جديد مسائل – عددها ثلاث - تتمخض عنها أقوال الشراح ويحاول أن يجد حلًّا لكل منها.

ويكفينا بإزاء هذا التعرج أن نركز على المسألة الثانية المنصبة على القضية التي تعنينا، أي قضية وحدة العقل، وهي القضية التي ينوه ابن رشد بأنها أشد المسائل صعوبة وأعظمها التباسًا[25]، ويصدر فيها أقوالًا شديدة الغموض والتفكك. فالمسألة كما يناقشها ذات فروع متعددة بالإضافة إلى أن صياغتها مثقلة بالمصطلحات الفنية، وهو ما يعوق فهمها. وقد يكون مصدر الصعوبة الترجمة اللاتينية التي قيل إن قراءتها قد تكون مستحيلة[26]. لذلك أجدني مضطرًّا إلى أن أُغامر فأُعيد صياغة المشكلة بإيجاز وبشيءٍ من التبسيط. ونظرًا لأنني لا أريد أن أُخل بما يعنيه ابن رشد أساسًا، فإني أعتمد في إعادة الصياغة على أنه هو نفسه يصوغ المشكلة صياغة موجزة عندما يقول إن التحقق النهائي للكائن البشري يتعدد بتعدد أفراد الإنسان في حين أن التحقق الأول واحد بالعدد بالنسبة للجميع.[27] وأنا أفهم من ذلك أن ابن رشد يريد أن يقول: إن التحقق النهائي للعقل هو توصل الأفراد كل على حدة إلى إدراك المعقولات، وهو ما يعني أن توصلهم هذا يتعدد بتعددهم. ولكن كيف يكون ذلك ممكنًا إذا كان العقل المادي يتحقق أولًا (أو في الأصل) بأنه واحد لكل البشر؟

واضح إذن أن هناك أمرًا مشكلًا. ومن هنا كان ابن رشد يرى أن القول بوحدة العقل المادي تترتب عليه محالات كثيرة[28]. إلا أن أقواله في شرح هذه المحالات مشتتة، وقد يمكن استخلاصها وتنسيقها مع التقيد ببعض عباراته كما يلي. إذا افترضنا أن العقل المادي هو هو بالنسبة لكل أفراد الإنسان ولا يتعدد بتعددهم، ترتب على ذلك أنني عندما أحصل على معقول (مفهوم كلي) ما، فإنك تحصل عليه أيضًا، وأنني عندما أنسى معقولًا ما، فإنك تنساه أيضًا[29]؛ بل ويترتب على هذا

الافتراض أنني لست غيرك وأنك لست غيري، وأنك لا توجد إلا بفضل وجودي وأنني لا أوجد إلا بفضل وجودك30.

وواضح من كل ذلك أن ابن رشد ينتقد نظرية وحدة العقل ويعترض عليها لأنها تؤدي إلى نتائج مستحيلة. وابن رشد يحدد كما رأينا للتو إحدى هذه النتائج بأنها نفي تعدد الأفراد واستقلال كل منهم بفكره ووجوده31. فكيف يمكن اتهام ابن رشد بتبني نظرية يعترض عليها؟ الواقع أنه سبق الأكويني ومَن تلاه من الخصوم والنقاد إلى الطعن في النظرية ورفض النتائج التي تترتب عليها، وأنهم استغلوا أقواله في نقد النظرية ليعيبوا عليه ما عابه هو عليها.

ولكن لماذا يتمسك ابن رشد بالنظرية إذا كان يطعن فيها؟ الجواب هو أنها كانت كما رأينا تنطوي على جانبين. فمفهوم العقل بوصفه جوهرًا روحيًّا واحدًا وفقًا لثامسطيوس يتعارض مع تعدد الأفراد، ولكنه يعد من ناحية أخرى بحل مشكلة خلود الروح. وابن رشد يريد أن يثبت تعدد الأفراد، من ناحية، ولكنه يريد من ناحية أخرى الاحتفاظ بذلك المفهوم رغم تعارضه الواضح مع هذا التعدد لأنه كان هو الفرصة الوحيدة المتاحة في مذهب أرسطو لإثبات خلود الروح. ويبدو أن ابن رشد كان يفترض ذلك وهو يؤلف شرحه الكبير على كتاب النفس، ولكنه قرر إرجاء بحث موضوع الخلود إلى فرصة أخرى؛ وقد فعل ذلك في كتاب تهافت التهافت، كما سنرى فيما بعد32. وبعبارة أخرى نقول إن ابن رشد كان يرى أن المعضلة تستدعي في نظره إيجاد حل لها من جانبين - جانب تعدد الأفراد في الحياة الدنيا، وجانب ثانٍ يتعلق بخلود نفوسهم في الحياة الآخرة – وإنه عندما تصدى للجانب الأول في ذلك الشرح لم يكن غافلًا عن أهمية الجانب الثاني، بل كان يأخذه بالاعتبار، ولذلك احتفظ ضمنًا بمفهوم العقل كجوهر روحاني أزلي مع إرجاء البحث بصفة مؤقتة.

ومن الممكن بناءً على ما تقدم أن نصوغ المعضلة الرشدية بمزيد من الدقة كما يلي: إذا افترضنا مع ثامسطيوس أن العقل جوهر روحاني وأزلي – وهو افتراض يجب الاحتفاظ به لأنه يمثل أفضل شرح لأرسطو ويتيح الفرصة الوحيدة لإثبات خلود الروح - ترتب على ذلك نفي تعدد الأفراد. ومعنى ذلك أن توماس الأكويني وكل مَن رأى أن ابن رشد اعتمد نظرية وحدة العقل ببساطة والتزم من ثم بنفي تعدد الأفراد وخلود الروح أساءوا فهمه وبسطوا موقفه تبسيطًا مخلًّا. فليس صحيحًا أنه أثبت أو حاول أن يثبت النظرية، وأنه أنكر بناءً على ذلك تعدد الأفراد وخلود الروح. والصحيح هو

أنه تقبل النظرية لمزاياها بالنسبة لخلود الروح - وإن كانت تتعارض مع تعدد الأفراد - على أن يُسعى إلى إيجاد حل لها. وسنرى فورًا أنه سعى بالفعل إلى إيجاد هذا الحل.

***

الحل الذي اقترحه ابن رشد للمعضلة بغية إثبات تعدد الأفراد يرد في نص غامض يقول فيه: «... ينبغي أن نرى ما تبين لنا بالفعل من عرضنا لأرسطو، وهو أن في النفس جزأين ينتميان للعقل، أحدهما [العقل] المنفعل [أو المادي أو الهيولاني] ... والآخر العقل الفعال... و[أن] أيًّا من هذين العقلين لا يكون ولا يفسد، وأن العقل الفعال مرتبط بالعقل المنفعل ارتباط الصورة بالمادة... ولهذا السبب رأى ثامسطيوس أننا نحن [البشر] العقل الفعال وأن العقل النظري ليس سوى انضمام العقل الفعال بالعقل الهيولاني. ولكن ليس الأمر كما يرى. والأحرى أن يُرى أن هناك ثلاثة أجزاء للعقل في النفس أحدهما العقل المنفعل، وثانيهما العقل الذي يصنع [الأشياء][33] [أي العقل الفعال]، والثالث [أي العقل النظري] الناتج عن هذين. واثنان من هذه الأجزاء الثلاثة أزليان، أي العقل الفعال والعقل المنفعل؛ والثالث يكون ويفسد على نحوٍ ما، وأزلي على نحوٍ آخر»[34].

ومن الواضح على الأقل أن ابن رشد يفترض وجود ثلاثة عقول نستطيع التعرف عليها في أرسطو، وهي العقل المادي (أو الهيولاني أو المنفعل أو الممكن) الذي يستقبل جميع المعقولات، والعقل الفعال الذي «يصنع» هذه المعقولات بمعنى أنه يسلط الضوء عليها ويظهرها بعد أن كانت كامنة. أما العقل الثالث أو النظري، فلنقل إنه التفكير النظري الخالص ويبدو أنه اسم آخر للإدراك الحدسي الذي مر بنا من قبل (to noein) أو أنه يتضمنه[35]. ونستطيع أن نستشف من النص أيضًا أن ابن رشد يرى كما رأى ثامسطيوس أن العقلين الأساسيين – أي العقل المادي (المنفعل) والعقل الفعال - ينضم أحدهما إلى الآخر فينتج عن انضمامهما العقل النظري، أو لنقل التفكير النظري. وإذا صح ذلك، فيبدو أن العقول الثلاثة هي أجزاء أو جوانب مختلفة من عقل واحد[36] يوجد في النفس، مع كون العقل النظري وظيفة فكرية خالصة يؤديها العقلان الأولان معًا ويساهمان فيها بفعل وانفعال. وأعتقد أن الجمع بين العقول الثلاثة على هذا النحو خطوة في الاتجاه الصحيح لولا أن ابن رشد لم يوضح بعد ازدواج وضع العقل الثالث، أي العقل النظري، وبأي معنى هو أزلي من ناحية، ويكون ويفسد من ناحية أخرى.

ويخيل إليَّ أن ابن رشد يحاول إدخال طرف ثالث للتوسط بين طرفي المعضلة - العقل الكلي من ناحية والأفراد المتعددين من ناحية أخرى – وذلك لتحقيق نوع من التوافق بينهما، وبذلك يحل الإشكال ويثبت تعدد الأفراد. والطرف الوسيط هو حتى الآن العقل النظري الذي رأينا أنه وظيفة

يؤديها العقلان الرئيسيان معًا. ولكن ابن رشد يلجأ في موضع تالٍ من الكتاب إلى المعقولات النظرية لتقوم بالوساطة لأنها تتميز بدورها بوضع مزدوج؛ فهي تتعدد وتكون وتفسد من حيث علاقتها بأفراد الإنسان، وهي واحدة وأزلية من حيث أنها مفهومة دائمًا في العقل المادي37. فلنبسط النقاش وننظر في موضوع الوساطة بين طرفي المعضلة عن طريق المعقولات النظرية. فما هو إذن معنى القول بأن هذه المعقولات واحدة وأزلية بمعنى أنها مفهومة، من ناحية، وأنها تتعدد وتكون وتفسد من حيث علاقتها بأفراد الإنسان أو بحسب هؤلاء الأفراد، من ناحية أخرى؟ ليس لهذا القول إلا معنى واحدًا هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، وهو أن هذه المعقولات تتعدد - تأتي إلى الوجود ويلحقها الفساد - لأن الأفراد المتعددين هم الذين يحصلونها وينسونها كل على حدة في زمن أو آخر، في حين أنها واحدة وأزلية بحكم معانيها وتعريفاتها المشتركة بين جميع الأفراد. وهذا المعنى يكاد يكون أمرًا بديهيًا، بالإضافة إلى أنه يتفق مع مقدمات أرسطو المنطقية المفترضة في كتاب النفس. أما العبارات التي يستخدمها ابن رشد في هذا الصدد، فهي غامضة ومراوغة، وتدل على أنه يحجم عن تقديم ذلك الجواب البسيط الذي يفترض وجود الأفراد المتعددين منذ البداية ولا يدلل عليه؛ ولكن ابن رشد يريد التدليل عليه ببرهان.38 كما أن هذا الجواب يلغي الحاجة إلى العقل الكلي أيًا ما كان، ويسقط أقوال أرسطو في الفصل الخامس من كتاب النفس عن العقل المفارق. فالأفراد وفقًا لهذا الجواب هم الذين يؤدون العمل المعرفي (بما في ذلك إدراك المعقولات ونسيانها في الزمان) دونما حاجة إلى عقل قائم بذاته ليؤدي المهمة نيابة عنهم ويغذيهم بما يحصله. إلا أن ابن رشد لا يريد كما رأينا إسقاط هذا العقل لأنه يدخره لحل مشكلة خلود الروح. ومعنى ذلك أنه يكتفي بذلك الحل القاصر الذي لا يفي بحقوق الأفراد في الحياة الدنيا لأنه يعطي الأولوية لإثبات خلودهم في حياة أخرى، ويقنع بإيجاد توازن هش ووساطة غير مجدية بين طرفي المعضلة. وهي وساطة غير مجدية لأن المعضلة محال أن تحل عن طريق الوساطة بين طرفيها، أي بين العقل بوصفه جوهرًا قائمًا بذاته وبين الأفراد المتعددين. وذلك أن إسناد مهمة تحصيل المعلومات للعقل

الواحد نيابة عنهم يلغي دورهم في ذلك العمل ويقضي على إمكانية التمييز بينهم. والعكس صحيح. وذلك أن قيام الأفراد بهذا العمل يجعل من مفهوم العقل بوصفه جوهرًا قائمًا بذاته أمرًا زائدًا على الحاجة؛ لأن المعقولات النظرية التي يحصلونها وينسونها في الزمان ليست سوى مفاهيم وتعريفات مشتركة بينهم ولا وجود لها كعقل أو جوهر قائم بذاته ولا حاجة بها إلى مثل هذا العقل.

ومؤدى كل ذلك أن محاولة ابن رشد الرامية إلى إثبات تعدد الأفراد كانت فاشلة.

ولا يفوتنا أن نذكر بهذه المناسبة أنه لم يكن مقتنعًا تمام الاقتناع بهذه المحاولة. فهو يقول: «ولما كان كل هذا [اقرأ: وبناءً على كل ذلك] لذا تراءى لي أن أكتب ما يبدو لي في هذا [الموضوع.] ولو لم يكن ما يظهر لي تامًّا فسيكون مبدأ التمام، ولذا أدعو الإخوان المطلعين على هذا المكتوب ليكتبوا تشكيكاتهم ولعل بذلك سيوجد الحق فيه إن لم أجده بعد...»39 وتفسير هذا بعبارة أخرى أن ابن رشد يرى أن الحل الذي توصل إليه في سعيه إلى التوفيق بين نظرية وحدة العقل التي تنسب إلى أرسطو وبين تعدد الأفراد هو أفضل حل وجده، ويكفيه أن يكون نقطة بداية لإيجاد حل أكمل ترك للغير مهمة تقديمه. وتدل هذه العبارات على أن ابن رشد كان يعتقد أن حله لمشكلة تعدد الأفراد قصر عن تحقيق الغرض المنشود، ولكنه لم يكن فاشلًا تمامًا، وكان يرجو أن يتقدم أحد غيره بتقديم حل أوفى.

وحقيقة الأمر أن الحل الذي قدمه ابن رشد كان فاشلًا تمامًا لأنه يحتفظ بمفهوم العقل الروحاني الواحد ويعتقد أنه يمكن أن يؤدي دورًا ما في حين أنه يجب إسقاطه إذا أُريد إثبات تعدد الأفراد. ولكن أيًّا ما كان الحكم على ذلك الحل، فإن المحاولة في حد ذاتها تكفي لإثبات بطلان اتهامه بأنه سلم بنظرية وحدة العقل وما يترتب عليها من شناعات. وقد رأينا أن ابن رشد لم يستطع الإقدام على هذه الخطوة في سياق الشرح لأنه كان عندئذٍ يعلق على المفهوم أملًا كوسيلة للتدليل على خلود الروح. فكيف يمكن التدليل على هذا الخلود إذا أسقط مفهوم العقل كجوهر روحاني؟ ذلك هو السؤال. ومن الغريب كما سنرى في الفصل الخامس عشر أن ابن رشد مؤلف تهافت التهافت أقدم أخيرًا على ما لم يجرؤ عليه في سياق الشرح فطرح ذلك الجوهر جانبًا كأنما خاب ظنه فيه وواجه مسألة خلود الروح بمعزل عنه وقدم لها حلًّا خالف به أرسطو وجميع شراحه وأتباعه مشائين وغير مشائين.

1 Saint Thomas Aquinas, *On the Unity of the Intellect Against the Averroists* (Milwakee,Wisconsin 1968) p. 21.

2 أرسطوطاليس، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة 2009) ص 43.

3 Aristotle's On the Soul and *On Memory and Recollection*, tr. Joe Sachs (New Mexico 2004) p. 9.

4 نفس المصدر، صفحة 19 وما يليها. ولاحظ أن عبارة «البدن المتنفس» هي المرادف العربي الذي يستخدمه ابن رشد للدلالة على المفهوم المعني.

5 كتاب النفس، ترجمة الأهواني، ص 6 (10-5 a403).

6 هكذا أترجم المصطلح اليوناني. وقد نقول: «التفكر» على سبيل الإيجاز.

7 نفس المصدر، ص 27 (13-20 408b)

8 نفس المصدر، ص 27-28 (18-29 408b).

9 نفس المصدر، ص 47 (25-27 413b)

10 نفس المصدر، ص 108 – 109 (22- 25 429a).

11 لاحظ أن كلمة «التأمل» التي استخدمناها هنا للدلالة على هذه الفكرة تعني وفقًا لمراد وهبة، المعجم الفلسفي (القاهرة 1998) استغراق الفكر في موضوع تفكيره أو الرؤية العميقة. ولاحظ أن هذا التعريف يدل ضمنًا على أن التفكير بمعنى التأمل – مثله مثل الإدراك الحدسي - لا يتحول عن موضوع التفكير إلى ما عداه، ولا يتضمن أي انتقال.

12 نص مقتبس من ترجمة الأهواني التي سلف ذكرها (ص 112-113) مع تعديلها على ضوء ترجمتين إنجليزيتين هما ترجمة هاملن: انظر Aristotle's *De Anima* Books II,III, tr. D. W. Hamlyn (Oxford 1974)p. 60؛ وترجمة ساكس السالف ذكرها. انظر: Joe Sachs, Op. cit. pp. 143-142

13 انظر: Christopher Shields, The Active Mind of De Anima iii 5, Stanford University Encyclopedia of Philosophy على الموقع: https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-psychology/active-mind.html

14 يرى أرسطو في كتاب في العبارة أن ما يخرج بالصوت عن المتكلم، أي ما يقوله المتكلم على شكل عبارات، يدل على المعاني التي في النفس. وهو يحيل في هذا السياق إلى كتابه عن النفس. ويفهم من ذلك في رأيي أن كتاب في العبارة يختص بجانب ما يقال من العبارات أو الجمل الإخبارية، في حين أن الكتاب الثاني، كتاب في النفس، يختص بجانب المعاني المدلول عليها في النفس= =(المفاهيم العقلية والصور الحسية وما يتخلف عنها من صور في الخيال والذاكرة) وكيف يتم تحصيلها. انظر أرسطو، كتاب «باري أرمينياس» أي «في العبارة» في منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت – بيروت 1980) ص 99.

15 هي تسميات مختلفة تستخدم لوصف نفس العقل.

16 يشبه المادة أو الهيولى من حيث استعداده لاستقبال كل المعقولات، ولكنه ليس من مادة كالحواس، ولا يتأثر بما يستقبله.

17 انظر Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect* (Oxford University Press 1992), p. 258

18 Ibid, p. 295.. وفيما يتعلق بأقوال أرسطو ذات الصلة، انظر كتاب النفس لأرسطوطاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ص 111.

19 Davidson, op. cit., p.261.

20 انظر ترجمة الأهواني لكتاب النفس، ص 112.

21 Davidson, op. cit. pp. 262-261.

22 نفس المصدر، ص 90.

23 انظركتاب أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد ل. عبري (القاهرة 1994) ص 123- 124 ، حيث ينتقد المؤلف مذهب الأفروديسي ومذهب غيره في العقل الهيولاني (أي القائلين بأن العقل جوهر روحاني مثل ثامسطيوس) ويخلص إلى أن «الحق الذي هو مذهب

أرسطو هو الجمع بينهما...» (ص 125).

24 Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, Long Commentary on the De Anima of Aristotle, tr. Richard C. Taylor (New Haven & London 2009) p. 315

25 نفس المصدر، وانظر أيضًا ص 317.

26 هذا هو رأي ألان دي ليبيرا في تقديمه لترجمته الفرنسية لشرح ابن رشد على الكتاب الثالث من كتاب النفس لأرسطو. انظر:
Alain de Libera, Averroès, L’intelligence et la pensèe (Manchecourt 1983) p.

27 Averroes (Ibn Rushd of Cordoba) op. cit., p. 315.

28 Ibid, p. 309.

29 Ibid.

30 Ibid, pp. 309-308.

31 سنرى فيما يلي أن ابن رشد يعترض على النظرية أيضًا لأنها تنفي خلود نفوس الأفراد. وهذه هي النتيجة الشنيعة الثانية التي يستند إليها الأكويني في نقد ابن رشد.

32 انظر الفصل الخامس عشر، من هذا الكتاب.

33 إضافة من جانب المترجم.

34 Averroes (Ibn Rushd of Cordoba), op. cit., p. 122-121.

35 معنى هذا أن التفكير النظري يشمل بالإضافة إلى الإدراك الحدسي تركيب القضايا من المفاهيم أو المعقولات البسيطة، أو أنه يشمل بلغة المنطق المفهوم والماصدق.

36 Averroes (Ibn Rushd of Cordoba), op. cit., p..322 وانظر التفرقة التي أقمناها في بداية الدراسة بين معنيين لعبارة وحدة العقل ، ولاحظ أن ابن رشد في النص موضوع البحث يؤكد فكرة وحدة العقل بالمعنى الأول، أي إن العقل كائن واحد وإن تعددت أجزاؤه أو جوانبه. وقارن محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام (القاهرة، الطبعة 3، د. ت.)، ص 136 و137. فقد أصاب هذا المؤلف عندما ذهب إلى أن ابن رشد يرى أن العقل الهيولاني والعقل الفعال ليسا في حقيقة الأمر إلا شيئًا واحدًا، أو أنهما «فعلان» [أو لنقل وظيفتان] للنفس.

37 Averroes (Ibn Rushd), op.cit., p. 322. See also ibid, note 88 by the translator.

38 سنرى فيما بعد أن تعدد الأفراد لا يمكن التدليل عليه ببرهان، وليس بحاجة إلى مثل هذا الدليل، ولكن يلزم افتراضه بادئ ذي بدء وتبريره نظرًا لضرورته لفهم أشياء أخرى.

39 ابن رشد، الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، نقله من اللاتينية إبراهيم الغربي (قرطاج 2000) ص 209-238. ونظرًا لأن الترجمة العربية حرفية ويصعب فهمها، فقد اضطررت تسهيلًا على القارئ إلى التدخل وإعادة الصياغة باستخدام العبارات الواردة بين الأقواس المعقوفة.

الفصل الرابع عشر

نقد السيناريو الديكارتي

هل توجد علاقة من نوع أو آخر بين ديكارت وابن رشد؟ ديكارت في حدود علمي لم يُشر من قريب أو بعيد إلى فيلسوف قرطبة. وإذا كانت هناك علاقة بين الفيلسوفين، فإنها ليست واضحة ولا تظهر على السطح عند المقابلة بين نصوصهما. بل ويبدو أن وجودها أمر بعيد الاحتمال بناءً على ما يرويه ديكارت عن الظروف التي أحاطت بميلاد فلسفته. فهل يعني ذلك أننا نبحث عن سراب؟

ديكارت هو أحد الفلاسفة الذين يعرضون أفكارهم على شكل سيرة ذاتية. وهو يؤكد الطابع القصصي لأسلوبه في الكتابة عندما يقول في تقديمه لكتاب مقال عن المنهج: «... ليس غرضي أن أعلم المنهج الذي يجب على كل فرد اتباعه... ولكن غرضي هو أن أبين على أي وجه حاولت أن أقود عقلي... ولما لم يكن غرضي من هذا الكتاب إلا أن أجعله تاريخًا، وإن شئت فقل قصة قد يكون فيها أمثلة تحتذى، وقد تلقى فيها أيضًا أمثلة غير كثيرة يحق للمرء ألا يقتدي بها، فإني آمل أن يكون هذا الكتاب نافعًا...»[1].

وأهم ما يعنينا في هذه القصة هو كيف ظهرت فكرة الأنا كما قررها ديكارت في عبارته المشهورة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، أو ما أصبح يسمى «الكوجيتو». فقد كان ظهور الفكرة في القرن السابع عشر نقطة تحول في حياة ديكارت وبداية لطريقة جديدة في التفلسف كبحث في الوجود من خلال الذات ومعطيات الوعي. فلننظر عن كثب في الظروف والعوامل التي أحاطت بنشأة فكرة الأنا كما رواها ديكارت، فقد نكتشف بعض التفاصيل التي أغفلها ونسيها تاريخ الفلسفة، وإن كانت تشير إلى وجود صلة ما بين فيلسوف قرطبة وأبي الفلسفة الحديثة.

روى ديكارت بعض أطراف القصة في كتابين معروفين تُرجما إلى العربية، وهما كتاب المقال عن المنهج، وكتاب التأملات في الفلسفة الأولى. ونجد مزيدًا من التفاصيل المشوقة في مخطوطة لاتينية كتبها ديكارت تحت عنوان أوليمبيكا وترجم محتوياتها إلى الفرنسية أدريان بابيه مؤرخ حياة ديكارت في كتاب عنوانه حياة المسيو ديكارت (1691)[2]. والمعلومات التي قدمها ديكارت في هذه الكتابات تكاد تصلح أساسًا لمعالجة روائية أو سينمائية أو مسرحية. فهناك مشهد واضح المعالم وحافل بصور أخاذة ولا تخلو من الدراما والشاعرية. في نقطة المركز يجلس ديكارت الشاب بالقرب من النار، وهو مستغرق في التفكير والتأمل فيما يشبه المونولوج الداخلي. فالراوي يقول صراحة إنه آثر أن ينظر في الخواطر التي تولدت في ذهنه والتي لم يستمدها إلا من طبيعته وحدها[3].

بدأت القصة في 10 نوفمبر 1619 عندما كان الفيلسوف شابًّا في الثالثة والعشرين من عمره. وهو يروي في كتاب المقال عن المنهج أنه كان حينذاك في ألمانيا عندما ألجأه برد الشتاء إلى قرية لم يجد فيها ما يلهيه أو يقلقه؛ فكان يلبث طيلة اليوم وحده في حجرة دافئة ويوجِّه كل همته للفكر. وهو يضيف إلى المشهد مزيدًا من التفاصيل في كتاب التأملات فيروي أنه كان يجلس بالقرب من النار مرتديًا «عباءة المنزل» وفي يده ورقة [بيضاء فيما يبدو تنتظر ما قد يخطه عليها]. وهو يتذكر عندئذٍ أهم فكرة خطرت له منذ حداثته [ونبهته إلى مصيره الفلسفي]، وهي تقويض كافة آرائه القديمة والتحرر منها وتشييد بناء جديد من الأسس إذا كان يريد أن يقيم في العلوم شيئًا وطيدًا مستقرًّا. ويؤكد ديكارت في مقاله عن المنهج أن العمل على الهدم والبناء كان مهمة يجب القيام بها وحده كاملة ومن الأساس: «وكان من أول ما فكرت فيه أنني لاحظت أنه كثيرًا ما تكون الأعمال المؤلفة من أجزاء كثيرة صنعتها أيدي حذاق مختلفين، ليس فيها من الكمال مثلما في الأعمال التي صنعها واحد. كذلك نرى المباني التي بدأها مهندس واحد وأتمها هي في العادة أجمل منظرًا وأحسن نظامًا من تلك التي اجتهد فيها كثيرون، وذلك باستخدام جدران قديمة بنيت من قبل لغايات أخرى كما في تلك المدن العتيقة، التي لم تكن في البدء إلا قرى، ثم أصبحت بتعاقب الزمان، مدنًا كبيرة، فإنها في العادة قبيحة التأليف إذا قورنت بالمدن المنظمة، التي يخططها مهندس واحد وهو حر في براحٍ خالٍ»[4].

وعملية الهدم التي يشير إليها ديكارت هي ممارسة الشك المنهجي، أي الشك المتعمد والمنظم في كل المعارف التي حصلها والطعن في مصداقيتها لأقل شبهة تشوبها. وهو يبدأ إذن بالمعارف الحسية لأن الحواس تخدع ولأن الأحلام تتضمن من الصور ما يشبه تمام الشبه ما يشاهد أثناء اليقظة. ثم ينتقل إلى الشك في المعارف العقلية مثل الحقائق الرياضية الثابتة التي لا تتطلب التحقق من صدقها في العالم الخارجي، وذلك لأنه يخطئ أحيانًا في عمليات الجمع البسيطة. وهو يفترض عندئذ أن هناك قوة خفية تعبث به وتوقعه في التوهم والخطأ في الحالتين، ويخطر له لأول وهلة أن تلك القوة هي الله؛ فمَن أدراه أن الله القادر على كل شيء قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ودبر له مع ذلك أن يحس هذه الأشياء جميعًا؟[5] إلا أنه يستبعد ذلك الخاطر بسرعة لأن الله – واسع الكرم والرحمة – لا يمكن أن يكون قد خلقه ليجعله في ضلال مقيم[6]. هو يفضل أن تكون تلك القوة الخفية التي تضله وتوقعه في الخطأ في جميع الحالات ليست سوى شيطان خبيث ذي مكر وبأس شديدين يستعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلاله[7].

فأين يوجد اليقين إذن؟ كيف يجد الفيلسوف الشاب النقطة الثابتة التي كان أرشميدس يطلبها لكي يحرك الكرة الأرضية؟ هي فيما رأى أنه موجود. فبوسع ذلك الشيطان الماكر أن يضله كما شاء،

ولكن ليس من شك في أنه (أي ديكارت) موجود بما أن الشيطان يضله[8]. وهو يتساءل عندئذ عن طبيعة وجوده: ما هي ماهية نفسه؟ ما هي الصفة التي تخصه؟ ويرى أنه موجود لأنه يفكر، ولأن طبيعته الحقيقية هي التفكير[9]. ومن ثم تظهر الحقيقة اليقينية الأولى (الكوجيتو): «أنا أفكر، إذن أنا موجود». وديكارت يلجأ في إثبات التفكير بوصفه الصفة التي تخصه إلى صورة لا تخلو من الشاعرية، صورة الشمعة المتوقدة التي تذوب وتتلاشى منها صفاتها التي عرفها عن طريق الحواس،

ولا يبقى منها إلا ما يدركه الذهن، وما يدركه الذهن منها ليس سوى لمحة من لمحاته[10].

فإذا انتقلنا الآن إلى المعلومات التي رواها ديكارت في مخطوطة أوليمبيكا وبلغتنا عن طريق كتاب بابيه، وجدناه يضيف إلى القصة بُعدًا دينيًّا يمكن وصفه بالعون الإلهي. فقد جاء الفيلسوف الشاب إلى غرفته الدافئة وهو يعاني من عدم الرضا عن معارفه ورغبة محمومة في البحث عن اليقين. وكان الجو خارج الغرفة عاصفًا مطيرًا، ولم تكن نفسه أقل اضطرابًا. وكان نومه عندما أوى إلى فراشه متقطعًا تعاقبت عليه ثلاثة أحلام بعضها كان مظلمًا، وبعضها الآخر أتى بنور اليقين. ومن الممكن أن نقول إن ديكارت كان يمر حينذاك بأزمة نفسية تذكر بالأزمة التي تعرض لها الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال قبل أن «يقذف الله بالنور في قلبه». فقد رأى ديكارت وفقًا لرواية بابيه نقلًا عن مخطوطة أوليمبيكا ثلاثة أحلام متتالية في ليلة واحدة، وكان على يقين من أن لها مصدرًا علويًّا[11]، وأن بعضها كما فسرها كان يحمل نذرًا، في حين أن البعض الآخر أتى بالفرج والبشائر. فالحلمان الأولان كانا يحفلان بصور ومشاهد كابوسية مرعبة ويحذرانه من حياته الماضية التي لم تتصف أمام الله بالبراءة كما كانت تبدو أمام البشر. أما الحلم الثالث والأخير الذي سنركز عليه هنا، فقد خلا من كل ما يثير الخوف، وكان من شدة العذوبة واللطف بحيث يبشر بالمستقبل وبما ينبغي أن يكون عليه حاله فيما تبقى له من أيام[12]. وذلك أن ديكارت رأى عندئذ كتابين على مكتبه. أحدهما كان قاموسًا فسره على أنه لا يقدم شيئًا إلا جميع العلوم في مجموعة واحدة[13]. أما الكتاب الثاني، فكان مجموعة من القصائد لشعراء مختلفين ورأى أنها تجمع على نحو

واضح بين الفلسفة والحكمة. ووجد ديكارت في هذا الكتاب الأخير الدليل الهادي إلى الدرب الصحيح. فالسطر الأول من أول قصيدة قرأها كان على هيئة سؤال: «أي درب من دروب الحياة أسلك؟» وكان الجواب الذي استخلصه ديكارت هو أن الدرب المنشود هو درب الشعراء الملهمين. فهم – حتى مَن كان منهم ساذج الشعر – ينطقون بأقوال فيها من الجد ورجاحة العقل وحسن التعبير أكثر مما يوجد في كتب الفلاسفة. وعزا ديكارت ذلك إلى ألوهية الحماس وقوة الخيال الذي يخرج بذور الحكمة الدفينة في كل عقول البشر كما يوجد الشرر في الحصى[14].

***

فأين مكان ابن رشد في هذه القصة؟ يبدو من هذا السيناريو أن ما حدث يخلو من ابن رشد ومن سائر الفلاسفة. فكل ما رواه ديكارت – سواء ما حدث في حالة اليقظة بجوار المدفأة أو ما طاف بخياله عند النوم – يوحي بأن الكوجيتو ظهر في فراغ موضوعي تام. وليس ثمة اختلاف أساسي بين جزئي القصة من هذه الناحية. كلاهما يؤكد على أن البحث عن الحقيقة والتوصل إلى المعرفة اليقينية لا سبيل له إلا الاعتماد على ما في النفس من أفكار والاستعانة بنور العقل. والجانب الديني المضاف إلى القصة في جزئها الثاني يؤكد ما جاء في الجزء الأول. وما يقوله ديكارت عن الشعراء – أهل الإلهام والحكمة – في الجزء الثاني يؤكد انعدام ثقته في الفلاسفة وما جاء في كتبهم، وانطواءه على ذاته شكًّا وتفكيرًا منظمًا يؤدي إلى حدس نوراني، نابع من الذات (مثل وحي الشعراء) بعون من الله.

وتلك هي الظروف التي أحاطت بظهور الأنا وفقًا للسيناريو الذي وضعه ديكارت، ولكن يصعب تصديقه. فقد أسقط بعض التفاصيل المهمة التي لم تتخلق القصة أصلًا إلا عن طريق التجريد منها. وعلينا هنا أن نعيد هذه التفاصيل إلى مكانها الأصلي في واقع الأحداث. ولنتوقف أولًا عند فكرة الهدم والتخلص من أنقاض الماضي قبل الانتقال إلى فكرة البناء من جديد. ما هي مخلفات الماضي التي أراد ديكارت أن يخلي الأرض منها؟ ما هي آراء وكتب الفلاسفة السابقين التي رأى أن ينصرف عنها[15] أو يتشكك فيها لكي يلتمس الحقيقة عن طريق الإلهام النابع من الذات؟ أعتقد أن

بإمكاننا عند النظر فيما هدم واستبعد أن نكتشف أنه كان مدينًا لبعض أسلافه، وأن من هؤلاء الأسلاف ابن رشد بصفة خاصة، وما أسميناه بالمعضلة الرشدية على وجه التحديد.

فهل قرأ ديكارت ابن رشد رغم سكوته عن ذكره؟ كان ديكارت يتقن اللاتينية ويكتب بها، وكان باستطاعته قراءة ابن رشد، وبصفة خاصة شرحه الكبير لكتاب النفس لأرسطو، أي مصدر قضية وحدة العقل. ولكن ديكارت لم يكن في حاجة إلى ذلك؛ لأن فيلسوف قرطبة كان مشهورًا وسيئ السمعة بما فيه الكفاية، وبسبب اتهامه بنظرية وحدة العقل ونتيجتيها المستفظعتين على وجه التحديد. ومحال أن نتخيل أن أخبار «الفضيحة» لم تبلغ ديكارت الذي تربى في مدرسة لليسوعيين، ودرس فلسفة العصور الوسطى، وقرأ الكتاب الذي خصصه القديس توماس الأكويني لتفنيد النظرية. ومن المعروف أن الأخبار بلغت فلاسفة أتوا بعد ديكارت مثل ليبنتز، وهيردر، وكانط.

وكانت النظرية شائعة في الجو الثقافي المحيط بوصفها معضلة طيلة قرون، أي منذ أصبح ابن رشد هدفًا للجدل والإدانة، ولا بد أنها ظلت تلح على العقول بتلك الصفة. وذلك لأن مفهوم العقل كجوهر مفارق للجسم المادي كان يلبي مطلب خلود الروح في ثقافة دينية تتعطش إلى تلبيته ببرهان مستمد من فلسفة أرسطو كما نقلت إليها. والقديس توماس الأكويني مثله مثل معاصريه يؤكد أهمية ذلك الأساس الأرسطي عندما يقول إن العقل هو الجزء الوحيد من بين أجزاء النفس الذي لا يفسد والذي يتصف بالخلود[16]. وهو ما يعني في الواقع أن الأكويني تعامل مع النظرية بوصفها معضلة لأنه – رغم تبسيطه وتحريفه لآراء ابن رشد فيها – قدَّم لها حلًّا بصفتها هذه، فاحتفظ بمفهوم العقل المفارق مع تعريفه على نحو يكفل تعدد الأفراد وخلود الروح. ولو أن نظرية وحدة العقل كما نُسبت إلى ابن رشد وسادت في الجو الثقافي كانت بسيطة وواضحة البطلان لسهل رفضها والتخلص منها. ولكنها ظلت صامدة رغم تعارضها مع تعدد الأفراد لأنها كانت تعد بإثبات خلود الروح. كانت منفرة وجذابة في نفس الوقت، ومن ثم كانت معضلة.

وهناك من الشواهد ما يدل على أن بعض أقوال ديكارت، وبخاصة عن الجنون والشيطان الماكر كما وردت في كتاب التأملات - تحمل آثار المخاوف والمخاطر والكوابيس التي كانت شائعة بسبب آراء ابن رشد، والتي أبرزها جان – بابتست بابيه في كتابه عن ابن رشد المقلق[17]. فديكارت يحاول في تلك الأقوال أن يطرد تلك المخاوف بفضل صخرة اليقين التي بلغها، أي الأنا المفكرة العاقلة. يقول بصدد الجنون: «كيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي، اللهم

إلا إذا أصبحت مثيلًا لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم... فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدًّا، وأنهم يلبسون ثيابًا موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العري، أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجسامًا من زجاج، إلا أنهم مجانين؛ ولن أكون أنا أقل منهم إسرافًا وخبلًا إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم»18. ولم يكن الشيطان الماكر إلا صورة مجسمة لذلك العقل المستقل الذي يهدد بالتدخل في نفس الإنسان والعبث بأفكاره، ولكن ديكارت يتحداه بفضل تلك الصخرة.. فليعبث ذلك الشيطان بأفكاره كما شاء، فإن عبثه لن يجدي فتيلًا لأنه دليل في نظر ديكارت على أنه يفكر وأنه من ثم موجود.

وقد اقتصرنا حتى الآن على بعض الشواهد الخارجية. فإذا نظرنا في محتوى التفكير الديكارتي تبين لنا أنه لا يُفهم بمعزل عن تأثير ابن رشد وكرد على المعضلة التي طرحها. فلنتذكر أنها طُرحت كما يلي: «إذا نحن افترضنا أن العقل جوهر واحد بين الناس جميعًا – وهو افتراض ينبغي التمسك به لأن العقل في هذه الحالة ذو طبيعة روحانية ومناسب لإثبات خلود الروح - ترتب على ذلك أنني لا أفكر إلا بتفكيرك ولا أوجد إلا بوجودك». فإذا صيغت المعضلة بلغة الاستفهام، كان السؤال كما يلي. «إذا نحن افترضنا أن العقل جوهر واحد بين الناس جميعًا – وهو افتراض مناسب لإثبات خلود الروح - فكيف يمكن التدليل على وجود كثرة من الأفراد وأنهم يفكرون؟» وعندئذ يتضح أن الكوجيتو الديكارتي – قضية «أنا أفكر وأنا إذن موجود» - يمثل ردًّا على سؤال ابن رشد لأنه يؤكد على وجود فرد واحد أو لنقل وجود ذات واحدة ومتميزة بحكم تفكيرها وغير مندمجة مع ذات أخرى. وصحيح أنه رد جزئي، ولكن الكوجيتو كان خطوة أولى تتلوه خطوات أخرى من أجل التوصل إلى رد كامل. فديكارت كما هو معروف يثبت انطلاقًا من ذاته الفردية المفكرة وجود إله كامل وخيّر، ويستدل من ذلك على أن الله يضمن صدق أفكار هذه الذات عن وجود العالم الخارجي. وهنا نصل إلى حلقة يكتنفها الغموض في سلسلة الخطوات. وأعني بذلك أن هذا العالم الخارجي كما يصفه ديكارت في التأمل السادس والأخير من كتاب التأملات يقتصر على الأجسام المادية ويخلو من أي ذكر للغير من أفراد البشر. فهل يعني ذلك أن ديكارت ينكر أو يغفل وجود هؤلاء الأفراد؟ والمسألة موضع نقاش بين الباحثين، وهو نقاش لن نخوض فيه، ونكتفي بأن نقرر وفقًا لأفضل الفروض أن ديكارت كان يؤمن بوجود الغير شريطة أن يثبت أنهم يفكرون أو أن لهم عقولًا مثله.

والنتيجة النهائية لعملية الاستدلال ردًّا على معضلة ابن رشد كيفما صيغت هي وجود كثرة من الأفراد الذين يتعددون بتعدد عقولهم.

وهنا لا بد أن يُثار السؤال: لماذا يسلك ديكارت هذا الطريق الاستدلالي الملتوي لإثبات تعدد الأفراد، في حين أنه يفترضه منذ البداية؟ وذلك أن استخدام ضمير المتكلم غير ممكن أصلًا إلا بالإشارة إلى وجود الغير. فعندما يقول ديكارت: «أنا أفكر»، فلا بد أنه يشير إلى فرد بعينه، هو الفرد ديكارت دون غيره. والأمر شبيه بذلك عند استخدام ضمير للإشارة مثل «هذا». فأنا عندما أقول «هذا المكتب»، أشير بالنسبة لمَن يفهم حديثي أنني أعني مكتبي الذي أجلس إليه، ولا أعني المكتب الآخر المواجه للنافذة أو المكتب الذي يوجد في غرفة أخرى، وأفترض بذلك وجود كثرة من المكاتب. والتدليل على تعدد الأفراد ليس في حاجة إلى مقدمات تسبقه لأنه مقدمة أساسية تستند إليها إشارتي بالضرورة. أما لماذا فضل ديكارت أن يتجاهل هذه الحقيقة الأساسية، وأن يحاول التدليل عليها على خطوات، فلأنه كان يحدوه منذ البداية – أي منذ أثبت أن ذاته موجودة بحكم تفكيرها أو لأن التفكير ماهيتها - دافع الرغبة في إثبات خلود هذه الذات بما أنها فكر أو روح. وهو ما يدل على تأثير فيلسوف قرطبة. فديكارت، مثل ابن رشد، أراد الاحتفاظ بمفهوم العقل كجوهر روحاني لتحقيق نفس الغرض، أي إتاحة الفرصة لإثبات خلود الروح. والاختلاف الرئيسي بين الموقفين هو أن ديكارت جعل ذلك العقل جزءًا من تكوين كل فرد بالإضافة إلى جزء آخر هو الجسم كجوهر مادي، وبذلك يصبح جوهر العقل مستعدًّا لمفارقة الجسم إلى حياة الأبدية. وقد حقق ديكارت بذلك مزية

لا توجد في حل ابن رشد للمعضلة، وهي أن العقل أصبح متعددًا بتعدد الأفراد ولم يعد عقلًا واحدًا بالنسبة للجميع، وأصبح لكل فرد عقل خاص به. ولكن مزية تعدد العقول أدت من ناحية أخرى إلى الإضرار بوحدة كل فرد. فقد أصبح الفرد مكونًا من جوهرين اثنين كل منهما قائم بذاته وليس بينهما إلا علاقة واهية. كما أدت تلك المزية إلى إضافة وجود الغير إلى وجود الذات وكأنه فكرة بعدية أو استدراك، في حين أنهما مقترنان ومتلازمان منذ البداية، كما رأينا. وديكارت يضيف في الحالتين لأنه يثبت تعدد الأفراد بعملية استدلالية على خطوات – وجود الأنا المفكرة (بمعزل عن الجسم)، فوجود الله الخيِّر والضامن، فوجود العالم الخارجي، فوجود الأجسام، فوجود الذوات المفكرة الأخرى. وما يجنيه من فائدة عن طريق إعطاء الأولوية لما هو روحي ومؤهل للخلود يؤدي إلى الإضرار بوحدة كل فرد وتشابك وجوده مع وجود الغير.

إلا أن الحل الديكارتي يذكرنا على أي حال – أي رغم قصوره – بأنه كان حلًّا استراتيجيًّا لقضية وحدة العقل. فالطريقة التي اتبعها ديكارت في وضع هذا الحل تدل على أنه فهم موقف ابن رشد من

القضية على حقيقته، أي بوصفها معضلة، وأنه لم يسئ فهم فيلسوف قرطبة أو يعمد إلى تحريف رأيه كما حدث على المستوى التكتيكي عندما زُعم – كما زعم الأكويني - أن ابن رشد قال بنظرية وحدة العقل وأنكر من ثم تعدد الأفراد وخلود الروح. وكل ما هنالك أن ديكارت حرص على إخفاء مواجهته ودينه للفيلسوف العربي.

***

والحل الناجع لمسألة تعدد الأفراد يقتضي إذن افتراض هذا التعدد كقضية أساسية بالنسبة لغيرها، والتسليم منذ البداية بأن الفرد واحد (وليس مركبًا من عنصرين) من بين أفراد كثيرين. وذلك هو الحل الذي طرحه الفيلسوف البريطاني المعاصر ب. ف. ستروسون (P. F. Strawson)[19] في معرض نقده للثنائية الديكارتية في كتابه عن الأفراد. فهو يتناول موضوع الأفراد بصفة عامة – أي سواء كانوا من أفراد الإنسان أو من أفراد الأنواع الأخرى – ويرى أن لهم جميعًا وضعًا أساسيًّا بين موجودات العالم كما نشاهده؛ وذلك لأن من الممكن تحديد حضورهم (هنا والآن) بأسماء الإشارة مثل «هذا» (الرجل) أو «ها هو» (زيد) أو «ذلك» (القلم)، كما يمكن التعرف عليهم في مكان آخر وزمن آخر، وهو ما يحدث عندما نقول مثلًا «هذا هو الرجل الذي رأيناه بالأمس» أو «هذا هو نفس القلم الذي كان على المكتب في الصباح». إلا أن ستروسون يفرد في نطاق فئة الأفراد العامة مكانًا أخص لأفراد الإنسان، أو الأشخاص. وقد أصاب في ذلك لأن الأشخاص هم في الواقع المعنيون في مسألة تعدد الأفراد، وهم الأساسيون بصفة أخص في صورة العالم كما نشاهده، وهو ما سنراه بعد قليل. كما أن ستروسون أصاب أيضًا عندما رأى أن مفهوم الشخص «أصلي» (primitive)، بمعنى أنه أساسي لا يفهم بناءً على ما هو أبسط منه - كأن يُقال إن الفرد مركب من مكونين هما عقل (روحي) وجسم (مادي) كما هو الحال في الثنائية الديكارتية - بل يتميز بضرورته لفهم العقل والجسم، فهما ليسا سوى حالات فكرية وبدنية متلازمة لشخص واحد، ويوجد بالضرورة مع أشخاص غيره يحملون أو يمكن أن تحمل عليهم حالات مماثلة. فإذا حملت على الشخص صفات فكرية أو نفسية («حالات الوعي») ترتب على ذلك أن يكون من الممكن أن تحمل عليه أيضًا حالات جسمية، وأن يكون الشخص - بفضل حمله للفئة الثانية من الحالات - مع غيره من الأشخاص في المكان والزمان[20].

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن ستروسون لم يكن يواجه ابن رشد، وإن قدم عمليًّا حلًّا للمعضلة الرشدية. فقد اهتدى إلى هذا الحل كما رأينا من خلال نقده لديكارت، وكان في حقيقة الأمر يستلهم أرسطو أساسًا. إلا أن أرسطو المعنيّ هنا ليس هو الذي رأى – أو فُسر على أنه رأى – أن العقل جوهر مفارق. فقد تخلى ستروسون عن هذا الجانب من آراء المعلم الأول عندما رأى أن مفهوم الشخص مفهوم أصلي، ورفض تفسير الشخص بشيء مستقل عنه ولا يعتمد عليه في وجوده. أي أن ستروسون عندما رفض العقل بالمعنى الديكارتي، رفض ضمنًا العقلين الأرسطيين – الفعال

والمنفعل إذا رُئي أنهما قائمان بذاتهما - والعقل كجوهر روحاني كما شرحه ابن رشد (نقلًا عن ثامسطيوس). وهو لم يستطع إيجاد حل ناجع لمشكلة تعدد الأفراد إلا بفضل إسقاطه لكل تلك العقول طالما زُعم أنها مستقلة عنهم أو يمكن فهمها بمعزل عن وجودهم كأفراد.

وأرسطو الذي استلهمه ستروسون هو بالأحرى صاحب المقدمات المنطقية المفترضة في كتاب النفس، أي وجود كثرة من الأفراد يتخاطبون إخبارًا عما يشاهدون من الحقائق. وهؤلاء هم الأصل لمفهوم الأشخاص عند ستروسون. ومن الجدير بالملاحظة أن ستروسون لم يثبت تعدد الأفراد (الأشخاص) بدليل برهاني بناءً على مقدمات سابقة، بل افترض كثرة من الأفراد كأساس ضروري لفهم أمور أخرى تعد «ثانوية»، أي إن وجودها بأي معنى كان يعتمد على وجودهم، وإلا كان محالًا. وستروسون من هذه الناحية

لا يختلف عن أرسطو في مقدماته المنطقية، فالمعلم الأول يفترض بدوره أن وجود كثرة من الأفراد أساس يعتمد عليه وجود أمور أخرى، وإلا كان وجودها محالًا. وقد عرف أرسطو هذا النوع من التدليل، وسماه التدليل على نحو سلبي[21]، واستخدمه في دحض بعض الآراء المناقضة. والأمر في نهاية المطاف هو أن كلا الفيلسوفين يفترض أن أفراد الإنسان (الأشخاص) يتميزون عن سائر فئات الأفراد الأخرى (مثل أفراد الحيوان أو النبات أو الأشياء المادية) بأنهم هم الطرف المعني بالمعرفة والنطق (بمعنى الإخبار)، وليسوا مجرد موضوعات للمعرفة، وبأنهم جزء لا يتجزأ من تصورنا للعالم كما نعرفه بوسائلنا العادية. وصيغة الجمع المستخدمة هنا تعني أن هذا عالم معرفته متاحة من حيث المبدأ للجميع، أي لكثرة من أفراد البشر، وأن وجوده لا يُفهم بمعزل عن كونه متاحًا على هذا النحو.

وينبغي بعد أن أثبتنا تأثر ديكارت بابن رشد أن نعمم الحكم فنقول إن كل مَن حاول مثل ديكارت أن يدلل على تعدد الأفراد مع التمسك على نحو أو آخر بمفهوم العقل كجوهر روحاني كان يرد واعيًا أو غير واعٍ على المعضلة الرشدية التي طرحها فيلسوف قرطبة ومتأثرًا به. يضاف إلى ذلك أن كل مَن حاول التدليل على نفس القضية بتلك الطريقة لا بد أنه فشل كما فشل ابن رشد وكما فشل ديكارت بسبب التمسك على نحو أو آخر بذلك المفهوم، فهو مصدر المعضلة وسبب العجز عن حلها. ويترتب على ذلك أن ابن رشد الذي تُرجمت أعماله في أوروبا المسيحية بداية من القرن الثالث عشر كان ما زال حاضرًا في تلك القصة الديكارتية التي وقعت أحداثها في القرن السابع عشر. فكان له كما رأينا تأثير مباشر على نشأة الكوجيتو الديكارتي، ومحاولة الاستدلال خطوة بعد

خطوة على تعدد الأفراد. وقد يُقال أيضًا إن ابن رشد أثر بطريقة غير مباشرة على كل مَن وضع حلًّا ناجعًا للمسألة بإسقاط المفهوم المذكور – كما فعل ستروسون – لأن ابن رشد هو الذي طرح الأمر كمعضلة على نفسه وعلى مَن دعاه إلى إيجاد حل أفضل لها. ولقد كانت الصفحات الكثيرة التي خصصها في شرحه لمعالجة المسألة وتقلباته المتعددة بين مختلف التفسيرات، وما عاناه وأثاره من قلق واضطراب، بمثابة المخاض العسير لفكرة الأنا الديكارتية في القرن السابع عشر، وفكرة ستروسون في القرن العشرين عن الشخص الواحد المتكامل والموجود بالضرورة مع غيره. وكانت الحلول التي وضعها هذان الفيلسوفان وغيرهما معالم على طريق شقه فيلسوف قرطبة عندما رأى أن مذهب أرسطو في العقل وفقًا لأفضل تفسير له يتنافى وتعدد الأفراد. وبهذا المعنى يمكن أن يُقال إن حضور ابن رشد ظل ممتدًّا في العصور الحديثة.

***

وينبغي في ختام النقاش لقضيتي استقلال العلم ووحدة العقل أن نؤكد على أهميتهما المصيرية في الثقافة الأوروبية نظرًا لأنهما تتعلقان بتصور الكون الذي ينبغي أن يسود ويُحيا في ظله. كانت صورة العالم في ظل براءة الإيمان والهيمنة اللاهوتية تبعث بصفة عامة على الطمأنينة، إلا من بعض الشكوك الجزئية والسطحية التي أشار إليها رينان. وباستطاعتنا عند قراءة قائمة الاتهامات المفصلة التي صدرت ضد ابن رشد والرشديين أن نرى فيها بوادر صورة جديدة للعالم فطن إليها علماء اللاهوت منذ البداية ورأوا كيف أنها تثير الاضطراب وتزعزع الطمأنينة. رأوا بعبارة أخرى أن العالم في صورته الجديدة يخلو من العناية الإلهية ومن حرية الإرادة ويخضع لحتمية صارمة، إلى آخر الشناعات التي نسبوها لابن رشد. وكانت تلك الصورة هي ما تحقق بالفعل في العلم الحديث أو ما يسمى بالعلم الوضعي، وهي الصورة التي حدد معالمها كانط بصفة تكاد تكون نهائية في كتاب نقد العقل الخالص عندما رأى أن النظام الطبيعي كما يظهر لنا وفقًا لشروط الحساسية والفهم البشريين نظام ميكانيكي يخضع للسببية الشاملة، ولا مجال فيه لإثبات مبادئ الدين (وجود الله، وحرية الإرادة، وخلود الروح).

ونستطيع بنفس الطريقة أن ندرك حجم التأثير الذي أحدثه ابن رشد في الثقافة الغربية عندما ارتاد حركة استقلال العلم. ومن الممكن أن يُقال إذن إن الثورة العلمية الوضعية بدأت بوادرها واستشف علماء اللاهوت ملامحها في القرن الثالث عشر. وما قلناه عن قضية استقلال العلم يصدق مع الفارق على قضية وحدة العقل، فقد كانت بدورها قضية مصيرية. كانت صورة العالم من هذه الناحية مستقرة وباعثة على الطمأنينة قبل أن يثير ابن رشد موضوع تعدد الأفراد كمعضلة. فلم يكن افتراض أرسطو ومَن جاء بعده من الفلاسفة – مسلمين وغير مسلمين – وجود كثرة من العقول

المفارقة أمرًا مثيرًا لقلق أحد أو انزعاجه. بل كان العكس هو الصحيح. وذلك أن وجود تلك العقول كان أمرًا محمودًا ومرحبًا به في نظر الجميع. فكانت عقول الأجسام السماوية في نظر البعض تعمل - بحكم تشبهها بالقائد السماوي أو بحكم امتثالها لأمره وفقًا للبعض الآخر- لصالح الإنسان فتضيء العالم وترسل الأمطار، وتفصل الفصول. وكانت تلك العقول تشبّه أحيانًا بالملائكة التي تسهر على رعاية البشر. وكان باستطاعة البعض - أي النخبة من الفلاسفة - الاتصال بتلك العقول وتلقي المعارف الأزلية عنها، والفوز من ثم بسعادة لا نظير لها. ولم يكن ابن رشد نفسه بمنأى تمامًا عن تلك المعتقدات لأنها كانت ترجع بمعنى أو آخر إلى أرسطو. إلى أن خطر له ذات يوم أن يطرح معضلته، وهي أن وجود عقل قائم بذاته ينفي تعدد الأفراد وإن كان ضروريًّا لتفسير خلود الروح. ولم تكن المسألة مجرد أحجية مجردة. فقد أدت إلى تغيير صورة الكون وإيقاظ الكوابيس، إذ تبين أن وجود عقل مستقل مشترك بين الأفراد ينذر بخطر التدخل في سرائرهم والعبث بتفكيرهم ووجودهم، ونفي شعورهم بالمسؤولية عن أعمالهم. وعلى هذا الضوء يمكننا أن نتفهم تمامًا مخاوف خصوم ابن رشد بشأن هذه القضية كما نتفهم ضخامة تأثيره عندما طرح معضلته. فلم يكن يعني هؤلاء الخصوم أنه حاول أن يجد للمعضلة حلًّا، تمامًا كما لم يكن يعنيهم أنه حاول أن يدخل فكرة العناية الإلهية في فلسفة أرسطو العلمية، سواء لاحظوا ذلك أم لم يلاحظوه. بل كان ما يعنيهم في المقام الأول هو اتقاء خطر ذلك العقل بأي طريقة.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نفهم مدى تأثير ابن رشد على أبي الفلسفة الحديثة. وذلك أن ديكارت رأى من وراء الستار الكثيف الذي ضربه حول نشأة فلسفته أن ذلك الخطر هو الجنون بعينه أو الوقوع في شباك الشيطان الماكر. وحاول من ثم أن يعيد الاستقرار إلى وضع الأفراد في العالم عن طريق ذاته الفردية بوصفها صخرة اليقين الراسخة وأساسًا لإثبات وجود إله كامل وخيِّر يضمن صدق أفكار الإنسان عن العالم الخارجي، ولإثبات وجود ذوات أخرى مفكرة مثله، ولتحويل العقل الرشدي القائم بذاته إلى مكون داخل كل فرد ولكن مهيأ للخلود. وبذلك يصبح كل شيء على ما يُرام في نظر ديكارت، وتختفي من المشهد تمامًا تلك القوة الشريرة التي لم تكن إلا تجسيمًا دراميًّا لمفهوم العقل الرشدي القائم بذاته والمهدد لوجود الأفراد. وديكارت من هذه الناحية لا يختلف عن الأكويني، فكلاهما حاول درء الخطر عن طريق احتوائه.

وقد رأينا أن حل المعضلة الرشدية لا يكون ناجعًا إلا بإسقاط مفهوم العقل كجوهر روحاني قائم بذاته. وإذا صح ذلك، فإن ثمة مشكلة لا بد أن تواجه ابن رشد، وهي كيف يمكن إذن إثبات خلود الروح؟ ستروسون لم يكن معنيًّا بهذه المشكلة أصلًا. ولكنها كانت تعني ابن رشد لأنه كان يعلق

على ذلك المفهوم الأمل في حلها. وسنرى في الفصل القادم أنه واجه المشكلة في كتاب تهافت التهافت. فماذا فعل؟

1 رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري (القاهرة 1985) ص 167.

2 Adrien Baillet, *La vie de Monsieur Descartes* *نُشرت الطبعة الأولى من الكتاب في مجلدين سنة* 1691. وقد اعتمدت في هذا البحث على طبعة حديثة صدرت في مجلد واحد مع ملخص لحياة بابيه في 2012.

3 ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين (القاهرة 2014) ص 97.

4 ديكارت، مقال عن المنهج، ص 180.

5 ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ص 77.

6 نفس المصدر.

7 نفس المصدر، ص 80.

8 نفس المصدر، ص 95.

9 نفس المصدر، ص 99.

10 نفس المصدر، ص107.

11 Adrien Baillet, La vie de Monsieur Descartes (Paris 2012) p. 136.

12 نفس المصدر، ص 140.

13 نفس المصدر، ص 139.

14 نفس المصدر.

15 لاحظ مثلًا أنه يشير إلى أرسطو وينصرف عنه عندما يرفض - في سياق بحثه عن طبيعة الإنسان وطبيعته هو ذاته – أن يخوض في بحث تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق، ويؤثر النظر في الخواطر التي تتولد في ذهنه. انظر تأملات في الفلسفة الأولى، ص 97.

16 Saint Thomas Aquinas, On the Unity of the Intellect Against the Averroists, tr. Beatrice H. Zeller (Milwakee, Wisconsin 1968) p.22.

17 انظر الفصل الحادي عشر أعلاه، ص113.

18 تأملات في الفلسفة الأولى، ص 73. لاحظ أن أشكال الجنون التي يشير إليها ديكارت مخاطر تتهدد وجود الذات أو الأنا. ويصدق هذا بصفة خاصة على حالة الشخص الذي يشعر أن جسمه من زجاج قابل للتهشم. فهي حالة تسمى في الطب النفسي «وهم الزجاج» وكانت معروفة في مطالع العصر الحديث (الفترة الممتدة فيما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر)، ويشعر المريض المصاب بها أنه هش قابل للتهشم. وهي حالة تذكر بشيوع الخوف الذي كانت تثيره فكرة العقل المستقل من خطر اقتحام النفس من خارجها، وهو خوف يؤكده استحضار ديكارت لفكرة الشيطان الماكر الذي يعبث بأفكاره ويضله.

19 توفي في سنة 2006.

20 P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, reprint (London 1961) p. 101 ff. لاحظ أنني أحكمت صياغة هذه النتيجة الأخيرة طلبًا للإيجاز. ولكن ستروسون يؤكدها في أقوال متفرقة.

21 نقلًا عن ترجمة أكسفورد الإنجليزية المنقحة. انظر: Aristotle, *Metaphysics*, in The Complete Works of Aristotle, ed. Jonathan Barnes, vol. II (Oxford 1991), 1006a 12. ويسمى هذا الدليل «برهان على نحو الغلط» في الترجمة العربية التي اعتمد عليها ابن رشد في شرحه. انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الأول (بيروت 1967) ص 347 (12a1006). ويفهم من العبارة اليونانية المقابلة

أنه هو التدليل على قضية عن طريق دحض نقيضها، أو لنقل إثبات غلطه، وذلك انسجامًا مع الترجمة العربية المذكورة أعلاه. كما يسمى هذا الدليل في اللغة العربية «قياس الخلف»، أي إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

الفصل الخامس عشر

خلود الروح كضرورة أخلاقية

رأينا في الفصل الثالث عشر أن ابن رشد كان يعتقد إبان تأليفه للشرح الكبير على كتاب النفس أن لمفهوم العقل كجوهر روحاني وأزلي أهمية بالنسبة لإثبات خلود الروح، ولكنه أرجأ بحث المسألة إلى فرصة أخرى. ورأينا في الفصل السابق أنه كان يتعين عليه أن يواجه هذه المسألة بما تنطوي عليه من صعوبة بعد أن تبين أن إسقاط ذلك المفهوم شرط ضروري للتدليل على تعدد الأفراد. وقد أُتيحت لابن رشد الفرصة لبحث مسألة خلود الروح في كتاب تهافت التهافت. وهذا هو موضوعنا الآن. فهل لذلك المفهوم دور يمكن أن يؤديه وفقًا لابن رشد في إثبات هذا الخلود؟ هل هناك حاجة إليه في هذا المجال؟

وابن رشد كما هو معروف لا يشرح أرسطو في الكتاب المشار إليه، بل يرد على الغزالي ويحاول أن يثبت تهافت آرائه في نقد الفلاسفة. والغزالي هو مَن يطرح هنا مشكلة خلود الروح ويتهم الفلاسفة (المشائين أتباع أرسطو) بأنهم يعجزون عن إثبات خلود الروح بالبرهان. إلا أن ابن رشد في رده على الغزالي لا يخالفه إلا في بداية البحث، ولا يختتم النقاش إلا بموافقته. وهو أمر غير متوقع ولافت للنظر في سياق من المخاصمة وينبغي أن نتوقف عنده ونستخلص مغزاه.

ويتألف النقاش على أي حال من جزأين أو مرحلتين. في الجزء الأول يتناول ابن رشد ادعاء الغزالي أن الفلاسفة عاجزون عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه، لا يتحيز، وليس بجسم ولا هو منطبع في الجسم، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه[1]. والغزالي يستعرض قوى النفس كما قال بها الفلاسفة، ولا يعترض عليهم في ذلك، فليس مما ذكروه في هذا الباب ما يجب إنكاره في الشرع[2]، كما يقول. ولكنه يعترض «على دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ببراهين العقل... [فـ] ربما يتبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له. ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه، والاستغناء عن الشرع فيه. فلنطالبهم بالأدلة ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم»[3]. والغزالي بعبارة أخرى ينكر قدرة الفلاسفة

على التدليل بالعقل وحده - وبمعزل عن نصوص الشرع - على أن النفس جوهر روحاني بحيث تبعث وتخلد.

ويُستخلص من رد ابن رشد في الجزء الأول من النقاش أنه يرى - على خلاف ما ادعى الغزالي - أن الفلاسفة قادرون على التدليل بالبرهان على أن النفس بمعنى العقل النظري جوهر روحاني وأنها مهيأة للخلود. وهو يؤيد رأيه بالأسباب التي ساقها أرسطو للتدليل على أن العقل مفارق للمادة. يقول في هذا الصدد: «... العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان [كنسبة الإبصار إلى العين]، فبيّن أنه يلزم عنه ألا يكون محله جسمًا من الأجسام...»[4] وليس هناك عضو خاص بالعقل ولا موضع خاص به من عضو من الأعضاء «كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر. وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»[5]. ويقول أيضًا: «... العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس ارتباط الصورة بالمحل. فإنه إذا انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم فلا بد أن ينتفي عنه أنه ليس مرتبطًا بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم. ولو كان مرتبطًا بقوة من قوى النفس، كما يقول أرسطو، لم يكن له فعل إلا بتلك القوة. ولو كان ذلك كذلك لم تدركه تلك القوة»[6]. وواضح من هذه العبارات أن ابن رشد في هذا الجزء من رده على الغزالي يستند إلى رأي أرسطو في بيان أن العقل مفارق للمادة؛ ويفترض أن ما ساقه من أقوال المعلم الأول يكفي لإثبات قدرة الفلاسفة على أن يبرهنوا بالعقل وحده على أن العقل جوهر روحاني لا يفنى.

غير أن ابن رشد يبدي عند هذه النقطة تحفظًا على رأي أرسطو ومَن يتبعه من الفلاسفة (المشائين) لأنه لا يثبت خلود نفوس الأفراد. فالعقل المفارق كما يثبتونه ذو طبيعة كلية وليس فرديًّا لأنه منفصل عن الأجسام أو المادة؛ وذلك أن الاقتران بالمادة والتحيز في المكان هو ما يضفي على العقل صفة «الشخصية» أو الفردية. يقول ابن رشد في هذا الصدد: «... العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحدًا تشترك فيه، وهي ماهية ذلك النوع، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص، من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت، فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد، ولا ذاهب بذهاب شخص من

الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى. ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض، أي من قبل اتصالها بزيد أو عمرو. أي إنها فاسدة من قبل الاتصال لا أنها فاسدة في نفسها، ... قالوا [أي الفلاسفة] وإذا تقرر ذلك من أمر العقل، وكان في النفس، وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص، وأن تكون أيضًا معنى واحدًا في زيد وعمرو. وهذا الدليل في العقل قوي؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء...»[7].

ولو أننا توقفنا عند هذا الجزء من البحث لرأينا – كما رأى خصوم ابن رشد – أنه يأخذ بفكرة خلود العقل الكلي الواحد (النفس الكلية) وأنه ينكر خلود نفوس الأفراد كما يقتضي الدين، وأنه من ثم ملحد. ولكن ابن رشد لا يتوقف عند هذا الحد ولا يقبل هذه القراءة الجزئية لأقواله. فهو كما رأينا يعترض على رأي الفلاسفة لأنه لا يفي بمطالب الشرع؛ فالخلود الذي يثبتونه يتعلق بنفس كلية، ولا يعني نفوس الأفراد. وهو يرى بناءً على ذلك أنه يحق لخصوم الفلاسفة أن يعترضوا عليهم لهذا السبب. يقول: «... للمنازع أن يسألهم [أي يسأل الفلاسفة] عن المعنى الذي به تشخصت النفوس وتكثرت كثرة عددية، وهي مفارقة للمواد. فإن الكثرة العددية الشخصية إنما أتت من قبل المادة.»[8] يريد ابن رشد أن يقول: يحق لمنتقدي الفلاسفة أن يعترضوا على رأيهم في خلود النفس الكلية، فيتساءل: إذا كانت الكثرة العددية تتوقف على الاقتران بالمادة، وكانت النفس المخلدة كلية بناءً على ذلك (أي لأنها مجردة من المادة)، فكيف يمكن إثبات خلود نفوس الأفراد؟ ومعنى ذلك أن ابن رشد يطرح على الفلاسفة وعلى نفسه نظرية وحدة العقل مرة ثانية كمعضلة لأنها مصدر لنتيجة شنيعة ثانية هي أنها تتنافى وخلود نفوس الأفراد. ومن الممكن صياغة المعضلة كما يلي: مفهوم العقل بوصفه جوهرًا روحانيًّا مفارقًا للمادة يبدو وكأنه يثبت خلود النفس، ولكن النفس التي تخلد في هذه الحالة (أي في حالة تجردها من المادة) كلية وليست هي نفوس الأفراد كما يتطلب الشرع.

وكان ابن رشد كما قلنا في فصل سابق يعلق الأمل على ذلك المفهوم عند تأليفه للشرح الكبير على كتاب النفس. ولكننا نرى الآن أن مؤلف تهافت التهافت أصبح يدرك أن المفهوم لا يحقق الغرض المنشود، إذا كان الغرض المنشود هو إثبات خلود نفوس الأفراد. وهو كعادته في مثل هذه الحالات يستعرض آراء مختلفة في حل الإشكال، ثم يُعرض عنها لأنه غير مقتنع بها. ويبدو أنه أصبح يعتقد أن الفلاسفة لا يستطيعون الرد على مَن ينازعهم في هذا الصدد، فالمسألة كما يقول من

أعوص المسائل التي في الفلسفة[9]. ويبدو أنه أصبح يرى أن طريق الحل مسدود طالما تمسك الفلاسفة بإثبات خلود الروح بطريقة برهانية بناءً على مفهوم العقل بوصفه جوهرًا روحانيًّا.

وعندئذ ينتقل إلى الجزء الثاني من رده على الغزالي، ونراه يتحول إلى طريقة في التدليل على خلود الروح تختلف عن طريقة الفلاسفة المشائين وتقترب مما يريده الغزالي من ضرورة مراعاة الشرع في إثبات خلود الروح. يقول ابن رشد: «بل القوم [أي الفلاسفة] يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيمًا لها [أي الشريعة] وإيمانًا بها. والسبب في ذلك أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان، بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للإنسان، والفضائل النظرية والصنائع العملية. وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار إلا بالصنائع العملية، ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظرية، وأنه

ولا واحد من هذين يتم ولا يُبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية»[10].

والفلاسفة الذين يعنيهم ابن رشد في هذه العبارات لا يمكن أن يكونوا هم أتباع أرسطو من المشائين الوثنيين، بل هم مشاؤون مسلمون – بما فيهم هو نفسه – يؤمنون بالشريعة ويعظمونها فيما يقول. وقد يبدو لمَن يقرأ هذه العبارات قراءة سطحية أن ابن رشد يحاول في سياق الجدل مع الغزالي أن يتظاهر بتعظيم الشريعة من باب النفاق أو التقية. ولكن المسألة في نظر ابن رشد مبدئية وفقهية وعلمية – كما سنرى -

ولا يجوز الترخص فيها. ومن المهم أن نلاحظ أن الطريقة الجديدة التي يتبعها ابن رشد في التدليل على خلود الروح لا تتوقف عند نصوص الشريعة الحرفية وظاهرها، بل تراعي مقاصدها. ومقصد الشريعة فيما يرى ابن رشد الآن هو الحفاظ على الفضائل النظرية والعملية، وتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، على أن نتذكر أن سعادة الإنسان في الحياة الدنيا ليست هي تحصيل المتعة كما يرى بعض الزنادقة، بل هي ممارسة الأعمال الفاضلة أو هي كما يقول ابن رشد أداء «الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة»[11]. وعلينا أن نلاحظ بعبارة أخرى الأساس الأخلاقي اللازم في نظر ابن رشد لحل مسألة خلود الروح حلًّا سديدًا.

والأمر لا يقتصر في نظر ابن رشد على هذه المسألة. فهو يعمم رأيه بحيث يشمل مبادئ الشريعة بصفة عامة. فلا مجال هنا للبرهنة على هذه المبادئ التي لا ينبغي فيما يقول التعرض لها بإثبات أو نفي. وذلك أنه يضيف إلى الفلاسفة المشار إليهم رأيًا آخر عندما يقول «[إن الفلاسفة

المعظمين للشريعة] ... يرون مع هذا [أي بالإضافة إلى ذلك] أنه لا ينبغي أن يُتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة [مبادئ الشريعة] ... [ومن هذه المبادئ] القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود»[12]. ومن مبادئ الشريعة التي لا ينبغي في نظر ابن رشد جعلها مسائل للفحص والشك المعجزات، ووجود الله، والفضائل، فهي لا يشك في وجودها، ولا يسأل عن كيفية وجودها، فذلك أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية[13].

ويوضح ابن رشد طبيعة الطريقة الجديدة التي يقترحها للتدليل على ذلك الوجود الذي لا يصح الشك فيه، ويحرص على أن يبين أنها غير برهانية، وإن كانت رغم ذلك عقلية وعلمية؛ لأنها فيما يرى تقوم على «المصادرة والوضع». وهي عبارة ينبغي التوقف عندها لأنها ذات أهمية خاصة. فالمصادرة والوضع مصطلحان فنيان معروفان، ويشيران معًا – فهما مترادفان – إلى طريقة علمية متعارف عليها في المنطق ومناهج البحث منذ أرسطو. يقول ابن رشد: «وإذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي، فالعقل يخالطها...»[14] ومن الصنائع (أو العلوم) البرهانية التي يشير إليها ابن رشد في هذا السياق لأنها تستخدم في التدليل على بعض مبادئها أسلوب المصادرة والوضع في علم الهندسة. وهو أسلوب جدير فيما يرى بأن يطبق في مجال التدليل على مبادئ الشريعة لأنها (أي الشريعة) تتضمن بالإضافة إلى الوحي جانبًا عقليًّا. ونحن نعلم أن المصادرات في علوم مثل الهندسة ليست قضايا واضحة بذاتها مثل البديهيات، ولكن لا ينبغي التدليل عليها بناءً على مقدمات أخرى أوضح منها، بل ينبغي التسليم بها بادئ ذي بدء نظرًا لأنها تستلزمها قضايا ضرورية أخرى. وابن رشد يفترض أن قضية خلود الروح ليست أمرًا بديهيًّا واضحًا بذاته، ولكنها مع ذلك لا تستنتج من مقدمات تسبقها، بل ينبغي التسليم بها لأنها تقتضيها سعادة الإنسان التي هي كما رأينا ممارسة الأعمال الفاضلة. ويؤكد ابن رشد هذا المعنى عندما يقول: «وكذلك الأمر فيما يتعلق بالمعاد فيها [أي بقضية البعث في الشرائع] هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها»[15]. والإيمان بالمعاد إذن ليس حقيقة

ضرورية بالمعنى النظري، وليس من الممكن إثباته ببرهان، بل وليس ثمة حاجة إلى ذلك، فضرورته عملية صرف لأنه لازم للتحلي بالأخلاق الفاضلة. ومثل هذا التدليل ذو طابع عقلي وعلمي ومستخدم في العلوم البرهانية، وإن لم يكن برهانيًّا بالمعنى الدقيق للكلمة. وما يصدق على مسألة المعاد (أو البعث أو خلود الروح) يصدق على جميع مبادئ الشريعة. يقول ابن رشد: «إن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع... وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، ... [فـ] واجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم [بـ] مبادئها... لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم»[16].

وبعد أن استبعد ابن رشد فكرة إثبات البعث عن طريق البرهان، تناول فكرة نفيه، فقال: «والذين شكوا في هذه الأشياء [أي في المعاد وما يترتب عليه من ثواب وعقاب] وتعرضوا لذلك وأفصحوا به إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل. وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات»[17]. وفي رأي ابن رشد أن هؤلاء الزنادقة تحق عليهم تهمة الكفر وعقوبة القتل[18].

ويختتم ابن رشد جدله مع الغزالي بالإعراب الصريح عن اتفاقه معه. فهو يقول: «وما قاله هذا الرجل [أي الغزالي] في معاندتهم [أي في معارضة أصحاب مذهب اللذة منكري خلود الروح] هو جيد. ولا بد في معاندتهم أن توضع النفوس غير مائتة، كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية، وأن يوضع أن [الأجسام] التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار، لا هي بعينها؛ لأن المعدوم لا يعود بالشخص [أي

لا يعود بعينه] وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم، لا لعين ما عدم، كما بين أبو حامد»[19]. وقد أكدت على بعض عبارات ابن رشد لأبرز رأيه في أن الطريقة الواجبة في إثبات خلود الروح - بمعنى خلود نفوس الأفراد - هي التسليم بهذا الخلود كضرورة أخلاقية. ومن الملاحظ أيضًا أن ابن رشد يوافق الغزالي على رأيه في أن الأجسام التي تعود إليها تلك النفوس عندما تُبعث ليست هي أجسامها الدنيوية، بل هي أجسام أخرى تماثلها[20].

وقد قلت أعلاه إن رد ابن رشد على الغزالي يتألف منطقيًّا من جزأين. فهو يثبت في المرحلة الأولى أن الفلاسفة قادرون – على خلاف ما ادعاه الغزالي – على التدليل على خلود الروح بالبرهان. ولكن الروح المخلدة بهذا المعنى كلية ولا تتعدد بتعدد الأشخص نظرًا لأنها ليست في مادة ولا في حيز من المكان. وفي المرحلة الثانية ينتقل ابن رشد إلى طريقة أخرى لإثبات خلود نفوس الأفراد بالمصادرة أو الوضع نظرًا لضرورتها للأخلاق الفاضلة. كما يقرر ابن رشد في هذه المرحلة أن مبادئ الشريعة بصفة عامة لا يدلل عليها ببرهان، بل ينبغي التسليم بها بنفس الطريقة.

ولهذا الانتقال دلالات بالغة الأهمية ومثيرة للدهشة. وذلك أنه يعني من بين ما يعني أن ابن رشد مؤلف تهافت التهافت أصبح قريبًا أشد القرب من كانط. وقد تنبه إلى تشابه الموقفين باحثون آخرون[21]، ولكن ينبغي أن نؤكد هنا على اتساعه وعمقه وأهميته من الناحية التاريخية. فابن رشد كما رأينا لا يقصر تخليه عن طريق البرهان على مبدأ خلود الروح، بل يرى مثل كانط أن جميع مبادئ الشريعة لا يدلل عليها إلا بالمصادرة والوضع نظرًا لضرورتها الأخلاقية. ومن الشواهد التي تؤكد هذا التعميم في حالة ابن رشد طريقة تعامله مع مبدأ آخر من مبادئ الشريعة، وهو الإيمان بالنبوات، فلا ينبغي في رأيه إثباته على أساس المعجزات التي لا تكون خارقة «إلا عن طريق السماع» [أي عن طريق النقل] كانقلاب العصا حية، بل تثبت لكونها صادرة «بطريق الحس»، أي عن الصفة التي بها سُمي النبي نبيًّا، وهي الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق. فبذلك فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات[22]. ومعجزة محمد في رأي ابن رشد هي القرآن، وهي القرآن لأنه يتضمن أفضل الشرائع «المفيدة للعلم والعمل» وسعادة الإنسان[23]. وهنا أيضًا يظهر تمسك ابن رشد بالأساس الأخلاقي لإثبات النبوة والمعجزات وسائر مبادئ الشريعة بصفة عامة.

فهل يعني التشابه بين الفيلسوفين أن كانط تأثر بابن رشد؟ من المعروف أن كتاب تهافت التهافت تُرجم إلى اللاتينية – وهي اللغة التي كان كانط يجيدها - في القرن الرابع عشر. وليس من المستبعد أن يكون كانط قد اطلع عليه. ولكن ما قلناه حتى الآن عن أوجه الشبه بين الفيلسوفين – وهي دقيقة - يستوقف النظر، وقد لا يكون وليد المصادفة. يصدق هذا بصفة خاصة على حرص الفيلسوفين كليهما على بيان الطريقة العلمية

– غير البرهانية – للتدليل على مبادئ الدين، ووصفها بنفس اللفظ، أي «المصادرة». فكانط يرى أن مبادئ الشريعة – وهي في حالته ثلاثة: خلود الروح، ووجود الله، وحرية الإرادة – لا يبرهن عليها، بل يدلل عليها بوصفها «مصادرات» يستوجبها العقل العملي أو الأخلاق. ويعرّف كانط مفهوم المصادرة في مجال العقل العملي الخالص بأنها قضية نظرية وإن كانت لا تقبل البرهان من حيث هي كذلك لأنها ترتبط على نحو لا فكاك منه بقانون عملي صحته غير مشروطة[24]. ومعنى ذلك أن المصادرة افتراض ضروري للقانون الأخلاقي ويجب التسليم به ما دامت صحة هذا القانون لا تخضع لقيد أو شرط.

ولا شك أن هناك أوجه اختلاف بين الفيلسوفين. فكانط يبحث وضع المبادئ الدينية على نحو منظم عبر ثلاثة أعمال ضخمة: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، والدين في حدود مجرد العقل. أما أقوال ابن رشد في الموضوع، فهي بالمقارنة مختصرة ومتفرقة وفضفاضة لأن صاحبها أوردها في سياق من الجدل الممتد مع الغزالي دفاعًا عن الفلسفة. ومع ذلك فلا ينبغي تضخيم أوجه الخلاف بين الفيلسوفين. فآراء ابن رشد رغم تفرقها تصدر عن موقف نقدي قريب من معنى النقد لدى كانط، أي إنه بيان حدود الصلاحية والمشروعية لكل مجال. وابن رشد فيلسوف نقدي على طريقته، وأن طريقته في النقد ازدادت صرامة بمرور الزمن. فقد رأى عن طريق الشرح أن بعض المفاهيم الدينية الأساسية – مثل مفهومي العناية والاختراع الإلهيين – لا مكان لهما في فلسفة أرسطو العلمية إلا إذا أُدرجا في هذه الفلسفة عن طريق تنقيحها دون تعسف، أي بناءً على عنصر أو آخر من داخلها. ومعنى ذلك أن الفصل بين مجال الدين (الإيمان) ومجال العقل (العلم) كان خطوة أولى تتلوها محاولة بناءة للوصل أو التوفيق بينهما. ولكننا نلاحظ الآن أن نزعة النقد عند ابن رشد ازدادت صرامة في تهافت التهافت، فأصبح يرى أن مبادئ الشريعة لا يجوز التدليل عليها بأي حالٍ من الأحوال بناءً على أي اعتبارات نظرية أو علمية، بل ينبغي التسليم بها عن طريق المصادرة والوضع لضرورتها الأخلاقية. وبذلك أصبح الفصل النقدي بين مجال الدين ومجال العلم نهائيًّا وقاطعًا، ولم يعد من الجائز مد الجسور بين الطرفين عن طريق التنقيح أو غيره. وهو ما يعني أيضًا أن موقف ابن رشد كما عرضه في تهافت التهافت أصبح مطابقًا من الناحية النقدية الأساسية لموقف كانط. وليس في وسعي على ضوء هذه الاعتبارات إلا أن أرجح احتمال تأثر كانط بابن رشد.

ومن الغريب أن ابن رشد - وقد خطا هذه الخطوة الثورية فتخلى عن الإطار الأرسطي والمشائي لإثبات خلود الروح وتحول إلى طريقة قريبة أشد القرب من طريقة كانط في إثبات مبادئ الدين

على أساس أخلاقي – لم يراجع رأيه في الجزء الأول من رده على الغزالي فيسقط تمامًا نظرية المشائين عن خلود العقل الواحد أو النفس الكلية، بعد أن ثبت في الجزء الثاني من الرد أن نفوس الأفراد هي التي تخلد وأن تلك النظرية التي كان ابن رشد يعلق عليها الآمال لم يعد لها جدوى. واكتفى بطرحها جانبًا من الناحية المنطقية وإن تركها في مكانها من رده على الغزالي. ومن الغريب أيضًا أن ابن رشد – وقد طرح هذه النظرية جانبًا عند التدليل على خلود الروح – لم يُدرك أنه عندما فعل ذلك أزاح العقبة التي تقف في طريق التدليل على تعدد الأفراد وتتسبب في ظهور المعضلة أصلًا، وأن بإمكانه ومن واجبه استئناف النظر في الموضوع والبحث عن طريقة جديدة في التدليل على هذا التعدد. وكان على ابن رشد بعبارة أخرى أن يُدرك أن افتراض النظرية المذكورة – أيًّا ما كانت أهميتها في فلسفة أرسطو - لا تصلح بأي حال بداية للتدليل على تعدد الأفراد ولا للتدليل على خلود نفوسهم.

ولكن أمن المؤكد أن ابن رشد لم يُدرك ذلك؟ يخيل إليَّ أن مؤلف تهافت التهافت وجد نفسه قد انتهى إلى مأزق حرج في حياته الفلسفية. فهو قد انتهى عمليًّا إلى ما رأينا من فصل قاطع ونهائي بين مجال للعلم ومجال للدين، وأصبح بصدد بناء فلسفة جديدة تمامًا تخرج عن إطار نظرية العقل المفارق الأرسطية وعن الإطار المشائي بصفة عامة، وتنزع نزعة نقدية أخلاقية بالمعنى الكانطي. ولم يعد هناك في هذه الفلسفة مكان للتدليل مثلًا على العناية الإلهية عن طريق النظر في الموجودات والاستدلال من حسن صنعتها على عناية الصانع25. وكان ذلك مأزقًا حرجًا لأن تبني هذا المشروع صراحة وعلى نحو متسق كان يعني تخلي ابن رشد عن مشروع حياته وعن المهمة التاريخية التي فرضها موقف الدفاع عن الفلسفة، وهو إثبات التوافق العميق بين الشريعة والحكمة (متمثلة في فلسفة أرسطو) بعد أن فصل بينهما. وقد خطا ابن رشد خطوة في الطريق الجديد، ولكنه لم يستطع قطع الشوط حتى نهايته المنطقية وإسقاط كل ما عداه. ومن ثم كنا نرى في الكتاب المشار إليه بوادر الفلسفة الجديدة – بدايات ثورة فلسفية – توجد جنبًا إلى جنب مع مخلفات المشروع الأصلي؛ نرى بعبارة أخرى كيف يُدلل ابن رشد على خلود نفوس الأفراد على أساس أخلاقي دون أن يرفض تمامًا رأي المشائين في خلود النفس الكلية، وكأنه كان يفترض أن هذا الرأي يثبت أن أرسطو وأتباعه عرفوا خلود الروح بمعنى من المعاني، وأن هذا يكفي لأنه شيء خير من لا شيء.

ومع ذلك، فلا بد أن نعترف بأن الخطوة التي خطاها ابن رشد في الاتجاه الأخلاقي الجديد لم تكن عابرة، ولم تُتخذ على استحياء لأنه أكد عليها في مواضع مختلفة من نفس الكتاب وفي بعض أعماله الأخرى. وعلينا أن نعترف أيضًا بأن الشارح المعروف بولائه لأرسطو وبإيمانه بأن الحق ما قاله، شرع في بناء فلسفة مباينة للمعلم الأول ولأتباعه المشائين، وغير معنية بالدفاع عن مشروعيتها أمام أحد سوى العقل، وتجاوز بذلك حدود عصره والمهمة التاريخية التي فرضها، وشق لنفسه طريقًا في العصر الحديث.

1 ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت 1998) ص 523.

2 نفس المصدر، ص 525.

3 نفس المصدر.

4 نفس المصدر، ص 535.

5 نفس المصدر.

6 نفس المصدر، ص 531.

7 نفس المصدر، ص 547.

8 نفس المصدر، ص 550.

9 ابن رشد، المرجع السالف الذكر، ص 551.

10 نفس المصدر، ص 554-555.

11 نفس المصدر، ص 555.

12 نفس المصدر.

13 نفس المصدر، ص 500.

14 نفس المصدر، ص 556. التأكيد لا يوجد في الأصل.

15 نفس المصدر، ص 557.

16 نفس المصدر، ص 510.

17 نفس المصدر، ص 557.

18 نفس المصدر.

19 نفس المصدر، ص 557-558. التأكيد لا يوجد في الأصل.

20 يؤكد ابن رشد هذه الفكرة في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت2001، ص 203)، ويرى أن الأجسام الأخروية تختلف عن الأجسام الدنيوية، فهذه الأخيرة بالية في حين أن الأجسام الأولى باقية.

21 انظر ماجد فخري، ابن رشد فيلسوف قرطبة (بيروت 1986) ص 118.

22 ابن رشد، المرجع السالف الذكر، ص 501.

23 ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص 183.

24 انظر: Kant, *Critique of Practical Reason* (The Cambridge edition of the Works of Immanuel Kant) (Cambridge 2008) p.238.

25 وهو الرأي الذي رآه ابن رشد في فصل المقال.

الخاتمة

تميَّزت الفلسفة الإسلامية في الأندلس بالتركيز على فكرة التوحد أو الاغتراب. والتوحد وفقًا لابن باجة لا يعني بالضرورة رحيل الفيلسوف عن مجتمعه، بل قد يعني في المقام الأول أن ينأى بنفسه عن الاندماج في الحياة الاجتماعية وينصرف إلى عقله وحده. ولم تكن تلك الفكرة جديدة في تاريخ الفلسفة، فلها أصول عريقة. ولكن يبدو أن التركيز اشتد عليها في فلسفة الأندلس بسبب الاضطهاد الذي تعرض له الفلاسفة في المشرق والذي ظل يهددها في الأندلس.

وقد أدت دراسة فلاسفة الأندلس الثلاثة (ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد) من هذه الزاوية إلى تحقيق فوائد لا شك فيها، وكان من بينها تسليط الضوء على دفاع الثلاثة عن الفلسفة. وذلك أن فكرة التغرب بمعنى الانطواء على النفس اتخذت شكل استعراض لماضي الفلسفة وإثبات توافقها مع الشريعة. فكان ثلاثتهم يدركون أنهم أصبحوا في الموقع الأخير على الساحة الفلسفية، وأن عليهم إعادة النظر في منجزات الفلسفة والتدليل على أهميتها وترسيخ وضعها المقلقل في مجتمع أصبح معاديًا لها. ورأينا ذلك في قصة حي بن يقظان لابن طفيل التي استعرض فيها فلسفة ابن سينا الإشراقية كتوليفة من عناصر أرسطية وأفلاطونية وأفلوطينية، وحاول أن يدلل بذلك على أن تلك الحكمة المؤلفة التي استخلصها البطل في مسيرته تتطابق مع الشريعة. وكانت تلك طريقة ابن طفيل في الدفاع عن الفلاسفة ودفع تهمة الكفر عنهم كما وجهها الغزالي إليهم.

أما ابن رشد ثالث الفلاسفة الأندلسيين، فقد أدى نفس المهمة بطريقة استثنائية. وذلك أنه استعرض في أعماله – ما بين شرح وجدل ومقالات تعبر عن آرائه الشخصية - ماضي الفلسفة، وبخاصة أرسطو في مختلف أعماله ووفقًا لشُرَّاحه وأتباعه وخصومه مسلمين وغير مسلمين، بقدر ما أُتيح له ذلك. ولم يكن هذا البرنامج وليد المصادفة، ولم يأتِ إلى حيز الوجود ببساطة لأن الأمير كلف الفيلسوف الشاب بشرح أرسطو. بل كان تحقيقًا لنزعة إنسانية عبَّرت عنها الفلسفة الإسلامية بوضوح، وبخاصة عندما بلغت أوجها في أوروبا (إسبانيا الأندلسية). يُضاف إلى ذلك أن عملية المراجعة الشاملة التي أجراها ابن رشد تدل على أنه كان يُدرك أنه يأتي في ختام مرحلة كبرى من تاريخ الفلسفة الإسلامية والفلسفة بصفة عامة، وأنه بلغ بذلك نقطة حرجة. فكأن ابن رشد كان بومة منرفا (ربة الحكمة) التي قال عنها هيجل إنها لا تظهر إلا عند غروب الثقافات، فتلم عيناها الساهرتان بكل شيء وتستخلص كل الدروس والعبر.

ولم يتميز استعراض ماضي الفلسفة في حالة ابن رشد بضخامته فحسب، أي إحاطته بكل مؤلفات أرسطو تقريبًا وأعمال شُرَّاحه مسلمين وغير مسلمين على مستويات مختلفة من الإيجاز

والإسهاب. بل تميز أيضًا بنزعة نقدية أدت إلى نتيجة ذات أهمية تاريخية بالغة، وهي الفصل أولًا بين مجال للشريعة (الدين) ومجال للعقل (العلم) كما يتمثل في فلسفة أرسطو بعد أن نُقيت من العناصر الدخيلة، وذلك قبل العمل في مرحلة ثانية على الوصل بين الطرفين وإثبات التوافق العميق بينهما.

ومن ثم رأينا أن برنامج عمل ابن رشد تألف منطقيًّا من جزأين: جزء سلبي أو نقدي يجري فيه ذلك الفصل؛ وجزء آخر إيجابي أو بنَّاء يسعى فيه إلى التوفيق بين الطرفين، وذلك عن طريق تأويل نصوص الشرع، أو تنقيح مذهب أرسطو بدون تعسُّف – أي من داخله – بقدر المستطاع. ومن ثم كان اعتزاز ابن رشد بجهوده الرامية إلى إدراج عنصرين إسلاميين أساسيين – هما مفهوم العناية الإلهية ومفهوم «اختراع» الله للموجودات – في المنظومة الأرسطية بعد أن خلت منهما، واستعان في ذلك بفكرة العلم الإلهي المكتفي بذاته كما رأى أرسطو، ولكنه أصبح على يدي ابن رشد علمًا خلاقًا دون أن يخرج عن نطاق الذات لأنه يوجد الكائنات بمحض معرفته بها أو تفكيره فيها.

وقد رأينا أن شروح ابن رشد – وبصفة خاصة تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة وشرحه الكبير على كتاب النفس لأرسطو – تضمنت تنفيذ برنامج العمل الرشدي بجزأيه: النقد الفاصل والعمل البنَّاء من أجل الوصل. وتمكنا بفضل تركيز الاهتمام على الشرح الرشدي وتحليله على نحو ما تقدم أن نفهم – كما لم يحدث من قبل - مصير ابن رشد عندما انتقل إلى أوروبا عن طريق الترجمة، وكيف تحول رأي أوروبا المسيحية من الإعجاب بالشارح الأكبر إلى معاداة لا هوادة فيها وحرب ثقافية شاملة. فقد وجدنا تفسيرًا لذلك التحول في الشرح الرشدي الذي كان هو الأساس الذي بنوا عليه جميع اتهاماتهم وإداناتهم له هو وأتباعه الرشديين اللاتينيين.

كان ذلك الشرح هو أول ما اطلع عليه الأوروبيون من أعمال ابن رشد، قبل أن تنقل إليهم مؤلفاته الأخرى التي خُصِّصت للتعبير عن آرائه الشخصية. وقد وجدنا أنه كان شرحًا نقديًّا لأن صاحبه فصل فيه بين الدين وبين العلم (متمثلًا في فلسفة أرسطو) قبل الوصل أو التوفيق بين الطرفين. أي إن ابن رشد فرَّق في نطاق شرحه بين الدين (الإسلام) وبين مذهب أرسطو الذي محصه وخلصه من كل العناصر الأفلاطونية والأفلوطينية التي أُقحمت فيه وحولته بغية تقريبه من الدين، وأظهر من ثم ذلك المذهب كمنظومة طبيعية علمية تخلو من العلل الغيبية. ورأينا كيف تركزت الأبصار - أبصار الخصوم وعلى رأسهم القديس توماس الأكويني وأبصار الأتباع – على جانب النقد أو الفصل من عمل ابن رشد، وقرأه الفريقان - كل لأغراضه - قراءة جزئية، وأساءوا

فهمه، وأغفلوا الجانب الإيجابي عن عمد. وجد الفريق الأول في جانب الفصل بين العلم والإيمان فرصة لشن الحرب على ابن رشد لأنه أحدث تصدعًا في بناء ثقافي كان متماسكًا ومتجانسًا تحت هيمنة الدين وسلطة الكنيسة، ولأن ذلك التصدع كان ينذر بتحرير العلم. كما وجد الفريق الثاني في نفس الجانب فرصة للانحياز للعلم والعمل على استقلاله تحت ستار من نظرية ازدواج الحقيقة، أو وجود حقيقتين.

ولقد تعددت الاتهامات التي وجهت إلى ابن رشد والرشدية، وتكاثفت سحب الغبار والدخان حول المعركة التي اتسع نطاقها وامتدت زمنيًّا. إلا أن خصوم ابن رشد وضعوا في الصدارة قضية وحدة العقل بعد تحريف رأي ابن رشد فيها. فقد نُسب إليه زورًا أنه رأى أن العقل جوهر واحد بالنسبة لجميع البشر، وأنه التزم بناءً على ذلك بإنكار تعدُّد الأفراد وخلود نفوسهم. وحقيقة الأمر أن ابن رشد أدرك بوضوح أن مفهوم العقل كجوهر روحاني واحد يتعارض مع تعدد الأفراد، ولكن يبدو أنه مناسب وضروري للتدليل على خلود الروح. أى إن ابن رشد رأى أن ثمة معضلة تتطلب الحل، وسعى إلى تقديم حل لها. إلا أن النظرية المحرفة أدت إلى تشويه سمعته وألَّبت عليه الرأي العام الأوروبي، وكانت ستارًا تكتيكيًّا تمويهيًّا حجبت شناعته الواضحة وما استتبعه من تهمة الكفر سائر الاتهامات، كما أخفت ما هو أهم وأشد خطرًا وإثارة للعداء، أي تصدع البناء الثقافي واستقلال العلم. وتمثلت مواجهة هذا الخطر على المستوى الاستراتيجي في سعي القديس توماس الأكويني إلى رأب التصدع عن طريق احتواء العلم الأرسطي الذي حرره وإعادته إلى محبس ديني من الأسرار المسيحية ونظرية الفيض الأفلوطينية.

واستطعنا أن نرى من ثم تأثر الأكويني – عالم اللاهوت المحافظ - بابن رشد عن طريق معارضته. كما رأينا أيضًا تأثر الرشديين اللاتينيين بفيلسوف قرطبة عندما استجابوا بالتمرد على الأوضاع القائمة والانحياز للعلم. وبذلك أصبح من الممكن تعميم الفكرة عن طريق القول بأن ابن رشد أثر على جميع الحركات التجديدية أو الثورية التي تلت الرشديين اللاتينيين - بما في ذلك ثورة العلم الحديث – لأنها كانت امتدادًا وتعميقًا للتصدع الذي أحدثه ولمساهمته من ثم في تحرير العلم، وذلك أيًّا ما كان النقد الذي قد يوجَّه إلى العلم الأرسطي من وجهة نظر العلم الحديث. فبين العلمين قاعدة مشتركة هي الطبيعة المتاحة للمعرفة البشرية.

إلا أن قضية وحدة العقل المحرفة لم تصرف الأنظار حتى اليوم عن إسهام ابن رشد في تحرير العلم فقط، بل صرفت الأنظار أيضًا عن حقيقة موقف ابن رشد من القضية بوصفها معضلة طرحها على نفسه وعلى غيره. وكان ذلك هو البعد الاستراتيجي للموضوع. لقد رأينا أن ابن رشد

حل المعضلة عن طريق إقامة وساطة بين طرفيها - أي بين العقل الواحد وتعدد الأفراد – وأن حله كان قاصرًا لأنه تمسك بذلك المفهوم. كما رأينا أن ديكارت قدم لها حلًّا آخر عن طريق عملية استدلالية على خطوات، بداية من الكوجيتو – إثبات وجود الأنا الذات المفكرة – وما تلا ذلك من خطوات أخرى: إثبات وجود الله، فوجود العالم الخارجي، فوجود الذوات الفكرية الأخرى. ولم يكن ديكارت في حاجة إلى اتباع هذا الطريق الملتوي للتدليل على وجود كثرة من الأفراد، لأن الإشارة إلى الأنا – أي استخدام ضمير المتكلم – تفترض على الفور وبالضرورة وجود الذات مع الغير. وتبين من ذلك أن ديكارت تأثر بابن رشد لأنه وضع للمعضلة حلًّا يحدوه الدافع – كما حدث في حالة هذا الأخير – إلى إعطاء الأولوية لإثبات خلود الروح. ومن ثم كان تركيز ديكارت في طريقته الاستدلالية على جانب الفكر من وجود الأفراد: فالذات موجودة بحكم تفكيرها والغير موجودون بحكم عقولهم. ومن ثم كانت الثنائية الديكارتية التي استبقى فيها ديكارت مفهوم العقل الأرسطي كما شرحه ابن رشد، أي كجوهر روحاني، وأصبح الفرد في هذه الثنائية مركبًا من عنصرين: جوهر فكري هو عقله وجوهر مادي هو جسمه. وكان ذلك حلًّا استراتيجيًّا لأنه واجه المعضلة الرشدية، ولكنه كان قاصرًا لأنه أخل بوحدة الفرد (قسمه إلى جزأين) وبتلازم وجوده مع وجود الغير. ولم يكن اكتشاف حضور ابن رشد في نشأة الفلسفة الديكارتية بالأمر السهل. فقد اقتضى ذلك رفع الستار الكثيف الذي حجبه، أي ما أسميناه بالسيناريو الديكارتي الذي استبعد فيه واضعه وجود أي مؤثرات موضوعية.

ونظرًا لأننا فهمنا قضية وحدة العقل على هذا النحو - أي بوصفها في حقيقة الأمر معضلة – فقد أمكن الكشف إذن عن الحل الديكارتي المتأثر بابن رشد. وكانت هناك حلول أخرى، منها الحل الذي قدمه ستروسون في القرن العشرين عن طريق مفهوم «الشخص». فالشخص في نظره فرد تتلازم فيه حالاته الفكرية مع حالاته البدنية، ويوجد بالضرورة مع غيره من الأفراد. وكان هذا الحل آخر الحلول وأوفاها في حدود ما نعلم، وإن لم يتأثر صاحبه مباشرة بابن رشد. وذلك أن ستروسون قدَّم حله في سياق نقده للثنائية الديكارتية، وكان يستلهم أرسطو أساسًا. إلا أن ابن رشد الذي طرح موضوع تعدد الأفراد كمعضلة ودعا إلى حلها كان هو الرائد المحرض على التوصل إلى فكرة الشخص الإنساني، وذلك رغم قصور جهده عن بلوغ الحل الصحيح.

وكان الحل الصحيح يقتضي منه التخلص تمامًا من مفهوم العقل كجوهر روحاني واحد، وهي خطوة لم يستطع الإقدام عليها عند تأليفه لشرحه على كتاب النفس لأرسطو. ولكننا رأيناه يُقدم على هذه الخطوة في كتاب تهافت التهافت عندما طرح المفهوم جانبًا لأنه لا يصلح أساسًا للتدليل على

خلود نفوس الأفراد، وخلص إلى أن الأمر يقتضي استخدام طريقة أخرى، هي أسلوب المصادرة والوضع، أي التسليم بداية بهذا الخلود كضرورة تستلزمها الشريعة ومقاصدها الأخلاقية. ويبدو من ملاحظات ابن رشد المتفرقة أنه كان يرى أن نفس الطريقة في التدليل تنطبق على جميع مبادئ الشريعة، فهي فيما رأى لا يُبرهن عليها، بل ينبغي فيما يبدو إثباتها بالمصادرة والوضع لضرورتها الأخلاقية. وهنا نجد أنفسنا بإزاء ظاهرة مثيرة للدهشة. وذلك أن موقف ابن رشد من مبادئ الشريعة بصفة عامة يذكر بشدة بموقف كانط عندما أحال إثبات تلك المبادئ إلى مجال الأخلاق بوصفها «مصادرات» للعقل العملي. ورأينا أن هذا التشابه الدقيق بين موقف الفيلسوفين – وهو تشابه تتجلى دقته في استخدام نفس المصطلح الفني في وصف نفس الطريقة العلمية المستخدمة في التدليل - يرجح احتمال تأثر الفيلسوف الأخير بالفيلسوف العربي.

كما ترجع الدهشة إلى أن رأي ابن رشد في مبادئ الشريعة بصفة عامة وإحالة التدليل عليها إلى مجال العمل والأخلاق على نحو ما فعل كانط يؤدي إلى نتائج خطيرة وبعيدة المدى بالنسبة لفيلسوف قرطبة. فقد كان يعني عمليًّا التخلي عن مشروع حياته الأصلي، وهو الفصل بين مجال الدين ومجال الفلسفة كخطوة أولى تتلوها خطوة أخرى إيجابية من أجل مد الجسور بين الطرفين والوصل بينهما، وذلك عن طريق تأسيس مبادئ الدين على أسس نظرية من داخل فلسفة أرسطو العلمية. إلا أن ابن رشد بلغ في كتاب تهافت التهافت نقطة الفصل بين المجالين على نحو قاطع ونهائي لا يجيز ربطهما أو التوفيق بينهما. وقد أقدم ابن رشد بالفعل على هذه الخطوة الثورية، ولكنه لم يصرح بها ولم يطورها وتركها في تجاور مع مخلفات النهج القديم القائم على الوفاء لأرسطو في بعض آرائه ولأتباعه المشائين. إلا أن وصول ابن رشد إلى ذلك الحد يدل على أنه – وهو الشارح الوفي لأرسطو والمؤمن بأن الحق هو ما قاله – أقدم مع تقدُّم البحث على خيانة المعلم الأول وطرح جانبًا الإطار الأرسطي والمشائي، وأثبت بذلك حضوره في العصر الحديث بالقرب من كانط في القرن الثامن عشر.

وقد رأيت أن ابن رشد أثر على الثقافة الأوروبية وأسهم في تجديدها – رغم الإنكار والتنكر - بمعانٍ مختلفة. فكان هناك أولًا تأثير بالمعنى الدقيق للكلمة على القديس توماس الأكويني وديكارت، وإن عارضاه. فقد تصدى أولهما لفلسفة أرسطو العلمية التي حررها ابن رشد من الهيمنة الدينية وأسهم بذلك في استقلال العلم الذي توج بثورته في القرن السابع عشر. وتصدى ديكارت للمعضلة الرشدية، وقدم لمشكلة تعدد الأفراد حلًّا يحمل بعض آثار ابن رشد، ومن أهمها إعطاء الأولوية لخلود الروح على حساب هذا التعدد. وكان هناك ثانيًا تأثير محتمل لابن رشد على كانط نظرًا

لوجود تشابه يعتد به بين موقفي الفيلسوفين من الأساس الأخلاقي لمبادئ الدين. وقد رجحت هذا الاحتمال نظرًا لدقة التشابه، وإن لم أقطع بوقوعه. وكان هناك ثالثًا تأثير بمعنى الريادة. فقد استهل ابن رشد اتجاهًا فكريًّا جديدًا تابعه فيه بعض المفكرين الأوروبيين عن وعي أو غير وعي ودون أن يتأثروا به بالضرورة. وأعني بذلك تفرقة ابن رشد بين باطن عقلي حقيقي للشريعة وظاهر من المجازات موجَّه إلى الجمهور، وهي تفرقة نجد لها أصداءً وتنويعات مختلفة في فلسفة سبينوزا وفلسفة كانط. ولكني رأيت أن احتمال التأثير والتأثر في هذه الحالة ضئيل لأن التفرقة بين الباطن والظاهر تفرقة شائعة ويسهل ورودها إلى الذهن في مجالات التفكير المختلفة. واكتفيت في هذه الحالة بمد خط من ابن رشد إلى الفيلسوفين المحدثين، وتركت الباب مفتوحًا لبحوث المستقبل لكي تؤكد الاحتمال أو تنفيه. وكان هناك شكل رابع من أشكال التأثير لأن مشكلة تعدد الأفراد التي طرحها ابن رشد على هيئة معضلة ظلت تتردد على مر العصور وتجد إجابات مختلفة دون أن يكون لدى المجيبين علم بالضرورة بمَن طرحها. كانت سؤالًا يلح على العقول رغم نسيان السائل أو إغفاله. ومثال ذلك أن الفيلسوف البريطاني المعاصر ب. ف. ستروسون قدم للمعضلة آخر وأنجع حل في حدود علمي عن طريق نظريته في «الشخص» الإنساني، وإن لم يواجه ابن رشد وأحسب أنه لم يكن يدرك أنه يجيب عن سؤال الفيلسوف العربي.

وقد أثارت المقارنات التي عقدناها بين ابن رشد وبين بعض الفلاسفة المحدثين التساؤل عن أسباب سكوتهم عن ذكره – وهو ما حدث في حالة ديكارت - أو التنصل منه والابتعاد عنه في حالة ليبنتز وكانط. ورأينا أن إرجاع هذه الظاهرة إلى تهمة الإلحاد التي التصقت بفيلسوف قرطبة تفسير قاصر. صحيح أن من هؤلاء الفلاسفة مَن ردَّد التهمة جريًا على ما ادعاه علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر. ولكن السبب العميق في حالة الفلاسفة المحدثين هو الغفلة عن مساهمة ابن رشد في استقلال العلم أو إغفالها. فليس من عادة المجددين الاعتراف بالدَّين لأسلافهم. ولقد تعددت إذن أسباب العداء لفيلسوف قرطبة، واختلفت من حالة إلى أخرى. فكانت لدى علماء اللاهوت أو أنصار القديم المحافظين أسباب يسهل فهمها نسبيًّا، في حين أن المتمردين أنصار الجديد - باستثناء الرشديين اللاتينيين - كانت لديهم أسباب أخرى غير واضحة، ولكن يمكن الكشف عنها بشيءٍ من التنقيب. ومعنى ذلك أن ابن رشد وقع ضحية لتوافق المعسكرين - كل لأسبابه وبطرقه الخاصة - على معاداته. ومع ذلك، فإن الحرص على الإحاطة بكل الأسباب على اختلافها اقتضى إضافة سبب آخر لا مفر من استخلاصه. وكان ذلك سببًا مشتركًا بين الجميع، وهو التعصب ضد فيلسوف كان فيلسوفًا ناقدًا، وعربيًّا مسلمًا، ومن بلد أوروبي على مرمى البصر، أي إسبانيا الأندلسية. وقد

أضفت وأكدت صفة الفيلسوف الناقد لأميز ابن رشد عن بعض الفلاسفة المسلمين – مثل ابن سينا والغزالي- الذين أُحسن استقبالهم في بعض الدوائر الأوروبية المحافظة. ويبقى بعد ذلك تفسير التعصب الناجم عن وفود ابن رشد من بلد أوروبي قريب. وهو بحث ضروري، ولكنه يخرج عن نطاق هذه الدراسة ويتعلق بشؤون النزاعات الجغرافية السياسية وصراع الحضارات.

وخلاصة القول في هذه الخاتمة هي أن تأثير ابن رشد بمعانيه المختلفة مسَّ قضايا ذات أهمية حيوية في الثقافة الأوروبية. وإذا أثبتت بحوث المستقبل على أسوأ الفروض أن بعض احتمالات التأثير التي ذكرتها ينبغي استبعادها، فلا أقل عندئذ من أن نعترف بأن الفيلسوف العربي حرك المياه الراكدة في تلك الثقافة وشق طرقًا واستهل اتجاهات فكرية كانت لها أهمية مصيرية. وقد تغلغل تأثيره أحيانًا عن طريق مسارب خفية حجبها العداء الشامل، وذلك نظرًا لأنه مس بعض القضايا الأساسية مثل استقلال العلم ووجود الأفراد، وهما قضيتان حيويتان لأنهما تتعلقان بصورة العالم ووضع الإنسان الفرد في الوجود بصفة عامة، أو في التاريخ والمجتمع بصفة خاصة. ووضع الإنسان الفرد أو «الشخص» حسب عبارة ستروسون كان وما زال موضوعًا للنظر في الفلسفة والعلوم الإنسانية. ومن ثم كان خطر ابن رشد، وهو الخطر الذي أدركه خصومه في القرن الثالث عشر وتصدوا له على مستوى التكتيك ومستوى الاستراتيجية، وكان ذلك اعترافًا ضمنيًّا ولكنه مؤكد بدوره في التجديد. ومن ثم كان استمرار حضوره في العصر الحديث رغم تجاهل المجددين والثوريين.

صدر للمؤلف

ترجمات:

- برتراند رسل، فلسفتي كيف تطورت؟، القاهرة 1960.
- (مع آخرين) الموسوعة الفلسفية المختصرة، القاهرة 1962.
- طه حسين، من الشاطئ الآخر، كتابات طه حسين الفرنسية، القاهرة 2008.
- طه حسين الأوراق المجهولة. مخطوطات طه حسين الفرنسية (طبعة بلغتين). تحقيق وترجمة (المركز القومي للترجمة 2016)

تحقيق وتقديم:

- طه حسين، الكتابات الأولى، القاهرة 2002.

مؤلفات:

(Taha Husain's Education from the Azhar to the Sorbonne (Richmond, U.K. 1995

- طه حسين من الأزهر إلى السوربون (وهو ترجمة للكتاب السابق)، القاهرة 2003.
- اللورد شعبان (مجموعة قصصية)، القاهرة 2004.
- حبًّا في أكلة لحوم البشر (ديوان شعر)، القاهرة 2006.
- ركن العشاق (مجموعة قصصية)، القاهرة 2007.
- أدباء ومفكرون (مجموعة مقالات)، القاهرة 2008.
- زائرة الأحد (مجموعة قصصية)، القاهرة 2009.
- عندما تبكي الخيول (رواية)، القاهرة 2009.
- محاكمة اليهودي المارق ومقالات أخرى، القاهرة 2009.
- غربة الملك الضليل ومقالات أخرى، القاهرة 2012.
- بعد القهوة (رواية)، القاهرة 2013.
- طه حسين بين السياج والمرايا، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، القاهرة 2015.

المحتويـات

* * *